إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (الآیۃ)

بحل مشکلات

التفسیر للقاضی البیضاوی

مصنفہ عبداللہ القاضی البیضاوی رحمہ

سورۃ البقرہ

شارح: حضرت مولانا فخر الحسن صاحب مدظلہ
صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند

مرتبین

حضرت مولانا سید شکیل احمد صاحب مدظلہ
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ

اسلامی کتب خانہ
علامہ بنوری ٹاؤن کراچی۔ فون: 4927159

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ

بحمد خدا خالق جزو کل ۔ زبان را کنم تازہ از برگ گل
بنام محمد کہ مخبر است ۔ سرایم سخن را کہ او رہبر است
اولوا الالباب گر یا تو ۔ بکشف تو تا جو یا تبتلی
ولکن کان لنقائص ۔ بہ جیب ... لا تبتلی

یہ کتاب تفسیر کی ہے اور فن تفسیر کے شروع کرنے سے پہلے سات چیزوں کا سمجھنا اہم ہے جن میں تین چیزوں کا سمجھنا واجب کے درجہ میں ہے اور بقیہ درجہ استحباب میں ہیں۔

(۱) تعریف تفسیر (۲) غایت (۳) موضوع (۴) مابہ الاستمداد (۵) حکم (۶) مرتبہ (۷) مصنف کے مختصر حالات

تفسیر کی دو تعریفیں ہیں، ایک تعریف لغوی، دوم اصطلاحی۔

لغوی کا حاصل یہ ہے کہ تفسیر باب تفعیل کا مصدر ہے اور یہ ماخوذ ہے فسر سے جو کہ معنی میں کشف کے ہے اور امام راغب نے کہا ہے کہ جس مادہ میں ف س ر ہو اس کے اندر کشف کے معنی پائے جاتے ہیں جیسے آیت قرآن "والصبح اذا اسفر" ترجمہ اور قسم ہے صبح کی جب کہ وہ روشن ہو جائے اور سفر کو سفر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ مسافر کے لئے احوال عالم اور اخلاق الناس کو منکشف کر دیتا ہے۔ امام راغب نے یہ بھی کہا ہے کہ فسر مقلوب ہے سفر سے مگر فرق دونوں میں یہ ہے کہ سفر کشف اعیان کے لئے استعمال ہوتا ہے اور فسر کشف معانی کے لئے۔

دوم تعریف اصطلاحی: ۔ تو اس اعتبار سے دو قول ہیں، اول جمہور کا: "ہو علم باصول یعرف بہا معانی کلام اللہ علی حسب الطاقۃ البشریۃ" یعنی ان اصول کا جاننا کہ جن سے کلام اللہ کے معانی حتی الامکان معلوم ہو سکیں۔ دوسرا قول علامہ تفتازانی کا ہے "ہو العلم الباحث عن احوال کلام اللہ من حیث الدلالۃ علی المراد" یعنی تفسیر وہ علم ہے جس کے اندر کلام اللہ کے احوال اس حیثیت سے زیر بحث ہوں کہ مراد پر دلالت کرنے والے ہوں۔ مفسرین کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ تفسیر و تاویل میں فرق ہے یا نہیں، اس بارے میں چار قول ہیں (۱) ابو عبیدہ فرماتے ہیں کہ دونوں مترادف ہیں (۲) امام راغب دو اعتبار سے فرق کرتے ہیں۔ اول یہ کہ تفسیر کا استعمال الفاظ و مفردات میں ہوتا ہے اور تاویل کا استعمال معانی اور جملوں میں، دوم فرق یہ ہے کہ تفسیر عام ہے کتب الہیہ اور غیر کتب الہیہ میں اور تاویل

خاص ہے کتب الٰہیہ کے ساتھ (۲) ابو منصور الماتریدی فرماتے ہیں کہ تفسیر کہتے ہیں جس میں قطعی طور پر مراد باری
معلوم ہو اور تاویل کہتے ہیں احد المحتملات کو ترجیح دیدینا بغیر قطعی فیصلہ کئے ہوئے (۳) بعض حضرات فرماتے
ہیں کہ ما یتعلق بالروایۃ کو تفسیر کہتے ہیں یعنی تفسیر اس کو کہتے ہیں جس کا تعلق روایت سے ہو اور تاویل ما یتعلق
بالدرایۃ یعنی جس کا تعلق درایت سے ہو اس کو تاویل کہتے ہیں۔ دوسری چیز ہے غایت، فن تفسیر
کی غایت ہے "الفوز بسعادۃ الدارین" یعنی دارین کی نیک بختی کو حاصل کرکے بامراد ہونا۔ دارین سے
مراد دنیا و آخرت ہے دنیا کی کامیابی تو یہ ہے کہ تفسیر سے اوامر و نواہی معلوم ہوں گے اوامر پر عمل
کیا جائے گا اور نواہی سے اجتناب کیا جائے گا۔ اور آخرت کے اندر کامیابی یہ ہے کہ جنت اور نعیم جنت
ملیں گی اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ عالم قرآن سے کہا جائے گا "اقرأ وارق" یعنی پڑھتا جا چڑھتا جا۔ تیسری
چیز ہے موضوع تفسیر، تفسیر کا موضوع آیات قرآنی ہیں اس حیثیت سے کہ ان سے معانی سمجھے جارہے
ہیں۔ یہ مذکورہ تین چیزیں وجوب کے درجہ میں ہیں اور بقیہ چار چیزیں استحباب کے درجہ میں ہیں۔
(۴) ما بہ الاستمداد یعنی وہ علوم جن کے ذریعہ سے فن تفسیر میں مدد طلب کی جاتی ہے اور وہ چار
ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول (۳) آثار صحابہ (۴) عربی اصل فصحاء کا کلام، ان میں ترتیب یہ ہے
کہ اولاً خود کتاب اللہ میں دیکھنا چاہئے کہ اس قسم کا کوئی تفصیلی مضمون دوسری جگہ موجود
ہے، اگر موجود ہے تو اس تفصیل سے اس اجمال کی تفسیر کر دے کیونکہ بسا اوقات مقام کے تقاضے
کی بنا پر سورت میں ایک مفہوم کو مجملاً ذکر کر دیا جاتا ہے دوسرے موقع پر اس کی تفصیل کر دی جاتی ہے
اسی لئے کہا جاتا ہے "ان القرآن یفسر بعضہ بعضا" اور (۲) اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو سنت رسول میں
دیکھنا چاہئے کیونکہ سنت شارح ہے قرآن کے لئے اسی لئے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ "کل ما حکم بہ رسول اللہ فہو
مما فہمہ من القرآن" اور خود حضرت معاذؓ کی حدیث بھی اسی کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔ حدیث یہ ہے کہ حضورؐ
نے حضرت معاذ کو جب یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو ان سے پوچھا تھا "بما تقضی یا معاذ" معاذ کن چیزوں کے
ذریعہ سے فیصلہ کرو گے، قال بکتاب اللہ، حضرت معاذؓ نے جواب دیا کتاب اللہ سے، قال فان لم تجد،
آپ نے فرمایا کہ اچھا اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو؟ قال فبسنۃ رسول اللہ، حضرت معاذؓ نے جواب دیا تو
سنت رسول اللہ سے، قال فان لم تجد، آپ نے پوچھا کہ اگر اس میں بھی نہ ملے، قال اجتہد برأیی۔ حضرت معاذؓ
نے فرمایا، قیاس کروں گا تب حضورؐ نے حضرت معاذؓ کے سینہ پر ہاتھ رکھ کر فرمایا، الحمد للہ الذی
وفق رسول رسول اللہ یعنی اس خدا کی بہت سی تعریفیں ہیں کہ جس نے رسول اللہ کے فرستادہ کو
اس چیز کی توفیق دیدی جس سے رسول اللہ راضی ہیں۔ (۳) اور اگر احادیث میں نہ ملے تو آثار صحابہ میں
آیت کی تفسیر ڈھونڈنا چاہئے مگر یہ بات پیش نظر رہے کہ ان اصحاب کا قول مقدم رہیگا جو علمی حیثیت
سے ممتاز تھے مثلاً خلفاء اربعہ اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن مسعود اور عبد اللہ بن زبیر
زید بن ثابت اور ابی بن کعب اور ابو موسیٰ اشعری رضوان اللہ علیہم اجمعین اور اگر آثار صحابہ میں نہ

علی تو تابعین کے اقوال میں تلاش کرنا چاہیئے تابعین کی ترتیب ابن تیمیہ نے اس طریقے سے بیان کی ہے کہ باشندگان مکہ میں حضرت عبداللہ بن عباس کے شاگردوں کی بات زیادہ معتبر ہوگی جیسے مجاہد اور عطا اور طاؤس اور ابو رافع اور عکرمہ اور اہل کوفہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے شاگرد اور مدینہ میں علماء مدینہ کا قول زیادہ معتبر ہوگا اگر ان تینوں میں نہ ملے تو فصحاء عرب کے کلام کو دیکھ کر معنی متعین کر دیئے جائینگے پانچویں چیز حکم یعنی شریعت کے اندر علم تفسیر کس حیثیت پر ہے اس کو اول سمجھنا چاہیئے کہ کتب سماویہ پر ایمان لانا بالاجمال تو فرض عین ہے اور خود قرآن پاک پر اس حیثیت سے کہ ہم اس کے احکام کے مکلف ہیں تفصیلی ایمان لانا فرض کفایہ ہے اس لئے کہ ایمان فرع ہے علم کی اب اگر ایمان تفصیلی فرض عین ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ تفصیلی علم حاصل کرنا بھی فرض عین ہے اور جب تفصیلی علم فرض عین ہوگیا تو لوگوں کے ذرائع معاش بیکار ہو کر رہ جائیں گے اسی بنا پر علم تفسیر کو فرض کفایہ کے درجہ میں رکھا گیا۔ چھٹی چیز مرتبہ علم تفسیر علم تفسیر کا مرتبہ سب سے اونچا ہے اسی وجہ سے علم تفسیر کو رئیس العلوم دینیہ کہا گیا ہے اس لئے کہ علم کی شرافت معلوم کے اشرف ہونے سے ہوتی ہے جیسا کہ علم کیمیا اشرف ہے کیونکہ اس کا معلوم اشرف ہے یعنی مٹی سے سونا بنانا۔ اسی طرح علم تفسیر کا معلوم کلام الٰہی کی مراد ہے اور مراد کلام الٰہی اشرف ہے تمام چیزوں میں لہذا اس کا علم بھی اشرف ہوگا تمام علوم سے اور خود حضرت ابن عباسؓ کی روایت موجود ہے کہ انہوں نے "یؤتی الحکمۃ" کی تفسیر معرفۃ الناسخ و المنسوخ والحلال والحرام سے کی جس کا خلاصہ علم تفسیر ہے تو اس روایت سے بھی علم تفسیر کی افضلیت معلوم ہوتی ہے۔

ساتویں چیز مصنف کے مختصر حالات:۔ مصنفؒ کا نام عبداللہ ہے اور لقب ناصر الدین اور کنیت ابوالخیر ملک شیراز میں ایک گاؤں بیضا ہے جہاں کے آپ رہنے والے ہیں اسی کی طرف منسوب کرتے ہوئے ان کو بیضاوی کہا جاتا ہے یہ بہت بڑے عالم اور زاہد و صوفی تھے۔ مسلکاً شافعیؒ تھے مگر متعصب اور متشدد نہیں تھے۔ ملک شیراز کے اندر قاضی القضاۃ کے عہدے پر فائز تھے کسی بنا پر ان کو معزول کر دیا گیا تھا۔ معزول ہو جانے کے بعد ایک شہر میں داخل ہوئے جس کا نام تبریز ہے وہاں کے متفرق احوال کا مشاہدہ کیا اتفاقاً ایک عالم کی مجلس درس میں پہونچے جو وزیر صاحب کی صدارت میں منعقد تھی اور جا کر لوگوں کے پیچھے اس طرح بیٹھ گئے کہ کسی کو خبر نہ ہوئی اثنائے درس میں مدرس نے ایک اعتراض کیا اور سمجھا کہ حاضرین میں سے کوئی اس کا جواب نہ دے سکیگا مدرس کا مطالبہ یہ تھا کہ اعتراض کی تفصیل اور اس کا جواب دونوں نقل کئے جائیں اور اگر دونوں چیزیں نہ ہو سکیں تو کم از کم اعتراض کی تفصیل ہی کر دو اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو اعتراض کا اعادہ ہی کر دیا جائے قاضی صاحب خاموشی کے ساتھ اس بات کو سن رہے تھے چنانچہ مدرس صاحب اپنے کلام کو ختم بھی نہیں کرنے پائے تھے کہ قاضی صاحب نے جواب دینا شروع کر دیا مدرس برہم ہوا

اور اس نے کہا کہ تمہارے جواب کو اس وقت تک نہیں سن سکتا ہوں جب تک کہ اعتراض کا اعادہ نہ کر دو، قاضی نے اس پر کہا کہ بلفظہ اسکا اعادہ کروں یا اسکا مفہوم نقل کر دوں، مدرس نے کہا کہ بلفظہ تب قاضی صاحب نے بلفظہ اعتراض کا اعادہ کیا اور پھر اس کا حل کیا حل کرنے کے ساتھ ساتھ اسکا جواب بھی دیا اور یہ بھی بتلایا کہ تمہارے اعتراض کی ترتیب میں یہ خلل ہے اور پھر اپنی طرف سے مدرس پر ایک اعتراض کر کے جواب کا مطالبہ کیا لیکن مدرس کے اوپر اس اعتراض کا جواب دشوار ہو گیا وزیر صاحب بہت ہی حیرت کی نظر سے اس منظر کو دیکھ رہے تھے جب وزیر کو یہ یقین ہو گیا کہ مدرس صاحب اعتراض کا جواب نہ دے سکیں گے تو وہ قاضی صاحب کے کمال کا معترف ہو گیا چنانچہ اپنی جگہ سے اٹھا اور قاضی صاحب کو اٹھا کر اپنے قریب کر لیا اور پوچھا کہ تم کون ہو؟ قاضی صاحب نے فرمایا کہ میں قاضی ہوں بیضا رکا رہنے والا ہوں لیکن چونکہ قضا سے مجھ کو معطل کر دیا گیا ہے میں یہ چاہتا ہوں کہ پھر مجھ کو حسب سابقہ عہدہ پر فائز کر دیا جائے وزیر نے فوراً ان کو عہدۂ قضا دے دیا اور خلعت شاہی پہنا کر واپس کر دیا بعض لوگوں نے اس واقعہ میں تھوڑی سی تفصیل یوں کی ہے کہ قاضی صاحب اس وزیر کے علاوہ رہ گئے اور وزیر کا دروازہ تک رہے مگر دل تمنا یہی تھی کہ قاضی القضاۃ بنوں چنانچہ موقع پا کر ایک بزرگ شیخ محمد ابن محمد کتھائی سے سفارش کی درخواست کی بزرگ نے آکر وزیر کے پاس سفارش اس انداز میں کی کہ بیضاوی عالم فاضل آدمی ہیں تمہارے ساتھ شریک جہنم ہونا چاہتے ہیں یعنی قاضی بننا چاہتے ہیں شیخ کی اس بات سے قاضی صاحب بہت متاثر ہوئے اور تمام مناصب قضا وغیرہ کو ترک کر کے تادم حیات شیخ کی خدمت میں مصروف رہے یہ تفسیر بھی ان کے اشارہ پر لکھی اور جب وفات ہوئی تو شیخ ہی کے پاس مدفون ہوئے ان کی سن وفات میں دو قول ہیں ایک [illegible] دوم [illegible] تاریخ ولادت کے بارے میں کوئی تحقیق نہیں، قاضی صاحب کی تفسیر میں تین چیزوں کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ (۱) حکمت و کلام (۲) لغت و معانی و بیان (۳) اشتقاق و حقائق و لطائف۔ حکمت و علم کلام تو امام رازی کی تفسیر کبیر سے ملخص کر کے لیا، اور معانی و بیان و لغت زمخشری کی تفسیر کشاف سے ملخص کر کے لیا، اور اشتقاق و حقائق و لطائف، تفسیر راغب کی مرہون منت ہیں اور بعض حکم خود ان کی فکر کا نتیجہ ہے ان کی یہ کتاب علماء فحول میں بہت زیادہ دلچسپ پذیری ہے چنانچہ بعض حضرات نے تعریف میں ایک شعر بھی کہہ دیا ہے

ولکن کلام للفضائل ۔۔۔ ۔۔۔ بیضاوی یفسر الاتسبیل

یہ اپنی تفسیر میں جہاں پر چند قول نقل کر کے بیان کریں تو اول ان کے نزدیک مختار ہو اور دوسرے غیر معتبر اب ان میں خواہ مردود ہوں یا مرجوح اور جہاں پر منفرد ہوں وہ بھی دیگر مفسرین کے نزدیک ضعیف ہیں ہے قاضی صاحب کی تفسیر میں تمام خوبیوں کے باوجود ایک نقص بھی ہے نقص یہ ہے کہ احادیث موضوعہ کو جاننے کے باوجود ترغیب و ترہیب کے واسطے فضائل سور کو بیان کرنے کے لئے ذکر کر دیتے ہیں حالانکہ حدیث کا وضع کرنا تو حرام ہے ہی جیسا کہ من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار سے مستفاد ہوتا ہے مگر نقل کرنا بھی کراہت کے درجہ میں سمجھا گیا ہے۔ لہٰذا قاضی صاحب کو ہاں پر جو کہ ایسی بات نہ کرنا چاہئے تھی قاضی صاحب تفسیر بیضاوی کے علاوہ اور بھی چند تصانیف کے مصنف ہیں مثلاً حدیث کے اندر شرح مصابیح، اصول فقہ میں منہاج کافیہ ابن حاجب کی شرح شرح مطالع

منطق میں اور اصول فقہ میں امام فخر الدین کی لکھی ہوئی کتاب منتخب کی شرح اور مختصر کشاف اور طوالع علم کلام میں
ان کی یہ کتاب کا اصل نام انوار التنزیل و اسرار التاویل ہے مگر عامۃ العلماء اس کو تفسیر بیضاوی کے نام سے
یاد کرتے ہیں۔

ان سات چیزوں کے سمجھنے کے بعد پانچ چیزیں اور بھی ہیں جو فن تفسیر سے متعلق ہونے کی وجہ سے قابل ذکر
ہیں اول یہ کہ کیا تفسیر بالرائے جائز ہے یا نہیں، دوم متشابہ اور محکم کی کیا حقیقت ہے اور اس کے بارے میں
شریعت کا کیا حکم ہے، سوم قرآن پاک حادث ہے یا قدیم، چہارم تفسیر کی ضرورت کیوں پیش آئی، پنجم قرآن پاک
لوح محفوظ سے دنیا تک کس کیفیت سے نازل ہوا۔ اول بات تفسیر بالرائے سے پہلے تفسیر بالرائے کی حقیقت
سمجھئے! تفسیر بالرائے کی حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی چیز یا کوئی معنی کتاب اللہ میں اور سنت رسول اور آثار
صحابہ میں نہ ملے تو کیا وہ شخص جو علم لسان میں تجربہ کے درجہ تک پہنچا ہوا ہے اور علوم دینیہ میں کامل مہارت رکھتا ہے
اور اس کی کامل علمی پاس سیا کو سوچ کی ہے کلام اللہ القرآن کا خود اپنے ذوق سے ادراک کر لیتا ہے بغیر کسی کی تقلید کئے
ہوئے کیا ایسا شخص خود اپنی رائے سے معنی بیان کر سکتا ہے یا نہیں تو اس کے اندر دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ بیان نہیں
کر سکتا دوسرا یہ کہ بیان کر سکتا ہے جو لوگ منع کرتے ہیں ان کے پاس دلیل میں دو حدیثیں موجود ہیں اول حدیث من تکلم
فی القرآن برأیہ فاصاب فقد اخطأ یعنی جس شخص نے اپنے طور پر قرآن میں کوئی گفتگو کی اور قرآن کا صحیح مطلب ہو تب بھی
اس نے غلطی کی، دوسری حدیث من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعدہ من النار یعنی جس شخص نے بلا کسی روایت کے جانے
ہوئے قرآن کی تشریح میں کلام کیا تو اس کو جہنم میں اپنا ٹھکانا ڈھونڈ لینا چاہئے دیکھئے ان دونوں حدیثوں میں حضور نے سخت
وعیدیں فرمائی ہیں جس سے تفسیر بالرائے پر ممانعت ثابت ہوتی ہے دوسرا فریق جو تفسیر بالرائے کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی استدلال
کرتے ہیں کلام پاک کی آیت اور حدیث دونوں سے آیت ولو ردوہ الی الرسول والی اولی الامر منھم لعلمہ الذین یستنبطونہ منھم یعنی
اگر اس خبر کو وہ لوگ اپنے رسول اور اپنے با اختیار لوگوں کی طرف پھیر دیتے تو سمجھ لیتے اس بات کو وہ لوگ جو ان میں سے جو قوت
اجتہاد رکھتے ہیں تو اس سے ثابت ہوا استنباط اپنی رائے سے کوئی بات کہنا کامل العلم کے واسطے درست ہے اور اسی
طرح دوسری جگہ پر فرمایا کتب انزلناہ الیک مبارک لیدبروا آیاتہ ولیتذکر اولوالالباب یعنی ہم نے اس کتاب کو جو بابرکت ہے
اس لئے اتارا ہے تاکہ عقل والے اس کے اندر غور کر کے نصیحت حاصل کریں تو دیکھئے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غور و
فکر کی دعوت دی ہے اب جب غور کرے گا تو لامحالہ اپنی رائے سے معنی متعین کرے گا اور دوسرا اثر حضرت ابن عباس
سے منقول ہے آپ نے فرمایا کہ القرآن ذلول ذو وجوہ فاحملوہ علی احسن وجوہ یعنی قرآن پاک کے اندر آیات
متعدد صورتوں کا احتمال رکھتی ہیں تم ان میں سے جو سب سے زیادہ حسن صورت ہو آیت کو اس پر محمول کرو تو دیکھیے
حضرت ابن عباس نے حسن صورت پر محمول کرنے کا حکم دیا ہے اور حسن صورت کا ادراک کرنا یہ معلوم کرنا کہ
کونسی صورت حسن ہے اپنی رائے ہی سے ہو سکتا ہے لہٰذا حمل علی الاحسن کی اجازت دینا گویا تفسیر بالرائے کی اجازت
دینا ہے رہیں وہ دو حدیثیں تو ان میں سے پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ فقد اخطأ کے معنی ہیں فقد اخطأ الطریق یعنی اس
نے تفسیر کے طریقہ اور اس کی ترتیب کے خلاف کیا کیونکہ ترتیب تو یہ ہونی چاہئے کہ اگر الفاظ کی تفسیر کرنا ہو تو اہل لغت

کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور ناسخ و منسوخ معلوم کرنا ہو تو اخبار کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور اگر معنی مراد معلوم
کرنا ہو تو قرائن کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور اس نے نقل کی کہ بعض لوگ ترتیب کا لحاظ کرتے ہوئے اپنی رائے سے بات
کہتے ہیں لیکن جو شخص ترتیب کا لحاظ کرنے کے بعد اگر کوئی چیز شرعاً اپنی رائے سے بیان کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں
اور صورت ہم نے بیان کی ہے مثلاً اس حدیث سے آپ استدلال نہیں کرسکتے۔ اور دوسری حدیث کا جواب یہ ہے
کہ فی القرآن سے مراد قرآن کی مشکل آیتیں ہیں تو اب معنی یہ ہوں گے کہ جس شخص نے مشکل قرآن کے بارے میں بغیر علم کے کوئی
بات کہہ دی تو اس کے لئے وعید ہے پس اس سے مطلقاً تفسیر بالرائے کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی لہٰذا تفسیر بالرائے درست
ہے دوسری بات متشابہ اور محکم کی حقیقت تو متشابہ اور محکم کی تعریف میں متعدد اقوال ہیں ان میں سے دو قول قابل ذکر
ہیں ایک قول یہ ہے کہ المحکم ما عرف المراد منہ اما بالظہور واما بالتاویل والمتشابہ ما استاثر اللہ بعلمہ یعنی محکم وہ ہے جس کی مراد
معلوم ہو یا تو اس لئے کہ وہ لفظ اپنے معنی پر ظاہر الدلالت ہے یا تاویل کرنے کی وجہ سے اور متشابہ وہ ہے کہ جس کے علم کو
اللہ تعالیٰ نے اپنے ہی لئے مختص کر رکھا ہے۔ دوسرا قول ہے المحکم ما لا یحتمل من التاویل الا وجہا واحدا والمتشابہ ما احتمل
اوجہا یعنی محکم وہ ہے جو صرف ایک تاویل کا احتمال رکھتا ہو اور متشابہ وہ ہے جو متعدد تاویلات کا احتمال رکھے۔ ان تعریفوں
کے جاننے کے بعد یہ سمجھئے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قرآن پاک کل کا کل محکم ہے یا کل کا کل متشابہ ہے یا بعض محکم
اور بعض متشابہ ہے تو ایک فریق اس بات کا قائل ہے کہ کل کا کل محکم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "کتاب احکمت
آیاتہ" یعنی یہ ایسی کتاب ہے جس کی ساری آیات محکم ہیں تو اس سے کل کے کل کا محکم ہونا ثابت ہوتا ہے۔ دوسرا
فریق یہ کہتا ہے کہ تمام کلام پاک متشابہ ہے ان کی دلیل اللہ کا فرمان "کتابا متشابہا مثانی" ہے یعنی ایسی کتاب کو اتارا جو
متشابہ ہے اور بار بار پڑھی جاتی ہے تو دیکھئے اس آیت میں کتاب کی صفت متشابہ کو ذکر فرمایا جس سے کل کتاب
کا متشابہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ تیسرا مسلک یہ ہے کہ بعض محکم اور بعض متشابہ ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان "منہ
آیات محکمات ہن ام الکتاب واخر متشابہات" ہے یعنی قرآن پاک کی بعض آیات تو محکم ہیں جو کتاب اللہ کے احکام
کی اصل ہیں اور بعض دوسری متشابہ ہیں تو یہاں اللہ تعالیٰ نے تقسیم فرمادی جس سے بعض کا محکم اور بعض کا
متشابہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہی مسلک زیادہ صحیح ہے اس مسلک والے لوگ پہلے دونوں مسلکوں کا جواب
بھی دیتے ہیں چنانچہ پہلی دلیل یعنی کتاب احکمت آیاتہ میں احکام سے مراد اس کے معنی لغوی یعنی اتقان و پختگی
اور نقص اور اختلافات کا دور ہونا ہے تو معنی آیات کے یہ ہوئے کہ یہ ایسی کتاب ہے کہ جس کی آیتیں پختہ ہیں یعنی
نقصان اور خلل اور اختلاف سے محفوظ ہیں معنی اصطلاحی مراد نہیں ہیں اور بحث معنی اصطلاحی میں ہے اور دوسری
آیت کا جواب یہ ہے کہ متشابہ سے مراد تماثل ہے تو معنی یہ ہوئے کہ یہ ایسی کتاب ہے جس کی آیتیں دوسری بعض آیتوں
کے مشابہ ہیں حق ہونے میں سچا ہونے میں معجز اور بلیغ ہونے میں یعنی اصطلاحی مراد نہیں لہٰذا دلیل نہیں بنے گی رہی
یہ بات کہ متشابہات کا مصداق کونسی آیتیں ہیں تو مصداق اول تو حروف مقطعات ہیں جو سورتوں کے شروع
میں آتے ہیں جیسے الٓمٓ وغیرہ اور اسی طرح وہ آیتیں ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے اپنی صفات کو بیان فرمایا ہے
جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان الرحمٰن علی العرش استوی، وکل شیء ہالک الا وجہہ اور ولتصنع علی عینی اور ید اللہ

فرق ایا ہم اسے بعد یہ سمجھئے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیات متشابہ کے معنی پر بندوں کے لئے دنیا میں مطلع ہونا
ممکن ہے یا نہیں تو اس میں دو فرقے ہیں ایک معقول فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ ممکن ہے جن میں حضرت مجاہد ہیں اور
امام نووی شارح مسلم ہیں اور علامہ ابن حاجب اور ابن عباس کی بھی ایک روایت ہے؛ دوسرا اکثر صحابہ و تابعین
اور ان کے بعد اہل سنت والجماعت کا فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ ممکن نہیں بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ سب آیتیں اللہ
اور اس کے رسول کے درمیان راز ہائے سربستہ ہیں. ان کی کھود کرید میں نہ لگنا چاہئے بلکہ یقین رکھنا چاہئے کہ
اللہ کی جو اس سے مراد ہے وہ حق ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ ہم کو اس کی مراد پر مطلع فرمائیں گے بنیاد اختلاف
یہ ہے کہ آیت " ما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون امنا بہ الخ" میں واو عاطفہ ہے یا استینافیہ اور
یقولون آمنا بہ الراسخون کی خبر ہے یا اس سے حال ہے تو پہلا فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ واو عاطفہ ہے اور یقولون
الراسخون سے حال ہے تو ان کے نقطۂ نظر سے معنی یہ ہوں گے کہ متشابہ کی تاویل کو نہیں جانتا مگر اللہ تعالیٰ اور راسخ
فی العلم اس حال میں کہ راسخ فی العلم یہ کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے ان متشابہات پر اور دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ واو
استینافیہ ہے اور یقولون الراسخون کی خبر ہے ان کے نظریہ کے مطابق آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ آیات
متشابہات کی تاویل کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ راسخ فی العلم ہیں وہ تو یہ کہتے ہیں کہ ہم ان پر
ایمان لائے بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کی جو اس سے مراد ہے وہ حق ہے اس دوسرے فرقہ میں حضرت ابن عباس بھی اکثر روایات
کے اعتبار سے شامل ہیں ان کے شامل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ آیت کو اس طور پر پڑھتے تھے کہ ما یعلم تاویلہ الا اللہ و
یقول الراسخون فی العلم آمنا بہ تو دیکھئے حضرت ابن عباس یقول کو مقدم کرتے تھے جس سے پتہ چلتا ہے کہ یقولون
حال نہیں ہے کیونکہ حال کو ذوالحال پر مقدم کرنا جائز نہیں جبکہ ذوالحال معرفہ ہو اس فرقہ ثانیہ کی تائید اس طریقہ
پر بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جو متشابہ کے معنی بیان کر کے اس کی اتباع کرتے ہیں زائغین فرمایا
ہے اور نیز یہ بھی فرمایا کہ وہ فتنہ کے متلاشی ہیں اس کے برخلاف ان لوگوں کی مدح فرمائی ہے جنہوں نے علم کو اللہ
کے حوالہ کر دیا جس طرح کہ مومنین بالغیب کی مدح فرمائی۔

تیسری بات قرآن پاک کا قدیم و حادث ہونا تو اس کے بارے میں معتزلہ کہتے ہیں کہ کلام پاک حادث ہے اور
اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ قدیم ہے معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نام اصوات و حروف کے مجموعہ کا اور یہ دونوں
چیزیں حادث ہیں کیونکہ ان میں ترتیب ہے یعنی ایک آواز ختم ہوتی ہے تو دوسری پیدا ہوتی ہے اور جس چیز میں
ترتیب ہو وہ حادث ہوا کرتی ہے لہٰذا حروف و اصوات حادث ہیں اور جب اجزاء حادث ہیں تو مجموعہ
بھی حادث ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ المرکب من الحادث حادث پس کلام الٰہی حادث ہے اہل سنت والجماعت
کا منشا یہ ہے کہ قرآن قدیم ہے مگر یہ سمجھ لینا چاہئے کہ اہل سنت والجماعت کلام کی دو قسمیں کرتے ہیں کلام لفظی اور
کلام نفسی، کلام نفسی کو قدیم مانتے ہیں اور کلام لفظی کو وہ بھی حادث مانتے ہیں تو گویا اصل شئی کو تو قدیم مانا البتہ
اس کے تعلقات کو حادث مانتے ہیں تو اصل اختلاف اس بارے میں ہے کہ کلام نفسی کا وجود ہے یا نہیں تو معتزلہ
اس کا انکار کرتے ہیں اہل سنت اس کا اثبات کرتے ہیں اہل سنت کے پاس کلام نفسی کے وجود پر پہلی دلیل

تو بداہت ہے کیونکہ بالبداہت ہم اس بات کو سمجھتے ہیں کہ جب ہم کوئی کلام کرنا چاہتے ہیں تو پہلے ہم اس کلام کا اپنے دل میں ایک اجمالی تصور قائم کرتے ہیں اور پھر تلفظ کر کے اس کا تفصیلی وجود ہوتا ہے اور دوسری دلیل حضرت عمرؓ کا فرمان ہے کہ میرے دل کے اندر ایک بہت ہی اچھے پیرائے میں ایک بلیغ خطبہ مرتب ہے مگر زبان سے میں اس کو ادا نہیں کر پاتا اسی طرح سے شاعر بھی کہتا ہے ؎

ان الکلام لفی الفؤاد وانما　　　جعل اللسان علیہ دلیلا۔

یعنی بات تو دل میں ہے مگر زبان کو از جانب قدرت اس دل کی بات پر رہنما بنایا گیا ہے تو بہرکیف ان دلائل سے ثابت ہو گیا کہ کلام نفسی کا وجود ہے لہٰذا اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ کلام نفسی ذات باری کی صفت ہے اور اسی کے ساتھ قائم ہے اور وہ قدیم ہے کیونکہ حوادث کا قیام واجب کے ساتھ ممتنع ہے اور اس کلام نفسی کا تعلق کلام لفظی کے ساتھ ہے اور یہ تعلق حادث ہے اور اس تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے اصل شئ کا حادث ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ اور دوسری صفات قدیم ہیں مگر ان کے تعلقات حادث ہیں تو جب اہل سنت والجماعت کلام نفسی کو قدیم کہتے ہیں تو معتزلہ کی دلیل اہل سنت والجماعت پر قائم نہیں ہوگی اس لئے کہ معتزلہ نے دلیل کلام لفظی کو مان کر قائم کی ہے بالفرض معتزلہ کی دلیل حنابلہ کے خلاف قائم ہو سکتی ہے کیونکہ حنابلہ کلام لفظی کو قدیم مانتے ہیں اپنی جہالت یا تعصب کی وجہ سے۔ چوتھی بات یہ ہے کہ تفسیر کی ضرورت کیوں پیش آئی حالانکہ اللہ نے ہر دور میں کتاب اس دور کے لوگوں کی زبان میں نازل کی ہے جیسے کہ اہل عرب کے اوپر قرآن پاک عربی زبان میں نازل ہوا اس جواب کو سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ سمجھئے مقدمہ یہ ہے کہ انسانوں میں یہ قاعدہ ہے کہ وہ جب کتاب لکھتے ہیں تو مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کو لوگ بلا تکلف سمجھیں شرح وحاشیہ کی ضرورت نہ پڑے مگر اس کے باوجود تین چیزوں کی وجہ سے شرح کرنا پڑتا ہے اول فضیلت مصنف یعنی مصنف اپنے کمال علمی کی وجہ سے حقائق و دقائق کو مختصر لفظوں میں چھپا کر رکھ دیتا ہے سطحی نظر والوں پر ان کا سمجھنا دشوار ہو جاتا ہے پس ان معانی مخفیہ کو ظاہر کرنے کے واسطے شرح کی ضرورت پیش آتی ہے دوسری چیز یہ ہے کہ مصنف بعض شرائط کو اور تکملات کو ان کے ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیتا ہے حالانکہ دوسروں کے لئے وہ ظاہر نہیں ہوتے لہٰذا شرح کر کے ان کو بیان کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تیسری بات یہ ہے کہ کبھی لفظ چند معانی کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ مجاز مشترک اور دلالت التزامی وغیرہ میں ہوتا ہے تو اب شارح کو شرح کر کے یہ بیان کرنا پڑتا ہے کہ مصنف کی غرض کس معنی سے وابستہ ہے اس مقدمہ کے سمجھ لینے کے بعد اب یوں سمجھئے کہ کلام پاک عربی زبان میں فصحائے عرب کے زمانہ میں نازل ہوا اور وہ اپنی زبان دانی کی وجہ سے کتاب اللہ کی آیات کے ظاہری معنی اور اس کے احکام بلا کسی شرح کے سمجھ گئے مگر اس کے باطنی معنی حقائق و دقائق سمجھنے کے لئے کھود کرید اور غور و فکر اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے کی ضرورت پیش آتی جیسے کہ "ولم یلبسوا ایمانھم بظلم" کی آیت جب نازل ہوئی تو صحابہ نے ظلم کی تفسیر حضورؐ سے پوچھی تھی اور اسی طرح "حسابا یسیرا" میں حساب یسیر کی تشریح حضرت عائشہؓ نے حضورؐ سے پوچھی تھی۔ اسی طرح حضرت عدی کا قصہ خیط ابیض و اسود کے بارے میں مشہور ہے کہ جب صحابہ کو باوجود اہل

کے اہل زبان اور فصیح ہونے کے حضور سے پوچھنے کی اور تفسیر کی ضرورت پیش آئی تو ہم تو بدرجہ اولیٰ محتاج ہوں گے جبکہ ہم نہ اہل زبان ہیں اور نہ فصاحت کی چاشنی سے آشنا ہیں!

پانچویں چیز تھی کیفیت نزول، کیفیت نزول یہ ہے کہ قرآن پاک لوح محفوظ سے آسمان دنیا کی طرف یکبارگی مقام بیت العزت میں نازل کر دیا گیا اور وہاں کی ترتیب سے تھا جس ترتیب سے ہم آجکل پڑھ رہے ہیں اسی لئے یہ کہا ہے کہ یہ ترتیب ترتیب توقیفی ہے اور جانب شارع معلوم ہوئی بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے معانی قرآن کا حضرت جبرئیل کے قلب میں القاء فرمایا اور ان کے اندر یہ قدرت پیدا فرمائی جس کی وجہ سے وہ الفاظ سے معانی کو تعبیر کر سکتے تھے اور پھر تمام الفاظ کے مجموعہ کو آسمان دنیا پر رکھ دیا اور بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اصوات اور حروف متعلقہ پیدا فرما دیئے اور حضرت جبرئیل ان کو آسمان دنیا کی طرف لے آئے خیر جو کچھ ہو بلا واسطہ نزول حضرت جبرئیل کا ہوا اور ان کے واسطے سے نزول کلام الٰہی کا ہوا لہٰذا جہاں پر نزول قرآن کا لفظ آئے وہاں نزول بالواسطہ مراد ہے پھر اس کے بعد آسمان دنیا سے حضور کی طرف واقعات اور مصالح کے مطابق تدریجاً تیئیس سال کے اندر نازل ہوا ہجرت سے پہلے ۸۶ سورتیں اور بعد ہجرت ۲۸ سورتیں نازل ہوئیں مکہ کے اندر سب سے پہلے اقرأ باسم ربک الذی خلق ۵ نازل ہوئی اور سب کے بعد نازل ہونے والی سورت کے بارے میں تین قول ہیں بعض لوگوں نے سورہ عنکبوت کہا اور دوسرے لوگوں نے سورہ مومنین کہا اور بعض نے سورہ تطفیف کہا اور مدینہ کے اندر سب سے پہلے سورہ بقرہ نازل ہوئی اور سب کے بعد میں سورہ مائدہ نازل ہوئی اور بعض نے کہا طلاق سب سے پہلے سورہ علق اور سب کے بعد میں آیت واتقوا یوما ترجعون فیہ الی اللہ ثم توفی الخ نازل ہوئی اور سورہ فاتحہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ مکی ہے یا مدنی راجح یہ ہے کہ اس کا نزول مکرر ہوا کیونکہ یہ حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ ولقد آتیناک سبعا من المثانی مکہ کے اندر نازل ہوئی جس کی وجہ سے سورہ فاتحہ کا مکی ہونا ثابت ہو گیا اور دوسری حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ میں نازل ہوئی لہٰذا بہتر یہ ہے کہ اس کا نزول مکرر مان لیا جائے ایک مرتبہ مکہ میں اور دوبارہ مدینہ میں قرآن پاک کے اندر چار قسم کی سورتیں ہیں ایک وہ جن میں ناسخ و منسوخ دونوں ہیں اور وہ ۲۵ ہیں دوسری جس میں صرف منسوخ ہیں وہ ۴۳ ہیں تیسری وہ ہیں جس میں صرف ناسخ ہیں اور وہ ۶ ہیں چوتھی وہ ہیں جس میں ناسخ و منسوخ کچھ بھی نہیں اور وہ ۴۰ ہیں مجموعہ ۱۱۴ ہو گیا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی نزل الفرقان علیٰ عبدہ

ترجمہ:۔ ہر قسم کی تعریف مخصوص ہے اس ذات باری کے لئے جس نے قرآن کو تدریجاً اپنے بندے پر اتارا۔

تشریح:۔ الحمد للہ پر مفصل بحث سورۃ فاتحہ میں آ جائے گی۔ نزل باب تفعیل تنزیل سے ہے۔ تنزیل کے معنی تدریجاً اتارنا اور انزال کے معنی دفعۃً واحدۃً اتارنا۔ تنزیل کے معنی آتے ہیں تحریک الشئ من الاعلیٰ الی الاسفل یعنی ایک شی کو اعلیٰ سے اسفل کی طرف حرکت دینا۔ اس کے بعد یہ سمجھئے کہ تحریک کی دو قسمیں ہیں ایک تحیز بالذات دوم تحیز بالعرض۔ تحیز بالذات جیسے جواہر، تحیز بالعرض کی دو قسمیں ہیں ایک مشاہد دوم غیر مشاہد۔ اول کی مثال سواد و ثانی کی مثال علم اصالۃً حرکت تو ان چیزوں میں ہوتی ہے جو تحیز بالذات ہوں اور جو چیزیں تحیز بالعرض ہوں ان میں حرکت بالتبع ہوتی ہے۔ اب سمجھئے کہ کلام کی بھی دو قسمیں ہیں۔ کلام لفظی اور کلام نفسی۔ کلام نفسی میں تو بالکل حرکت نہیں نہ اصالۃً اور نہ بالتبع کیونکہ کلام نفسی ایک صفت ہے جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے لہٰذا کلام نفسی میں اصالۃً تو حرکت نہیں ہے اس لئے کہ تحیز بالعرض ہے اور بالتبع بھی حرکت نہیں کیونکہ بالتبع حرکت ماننے کے معنی یہ ہوں گے کہ پہلے باری تعالیٰ کی ذات متحرک ہو اور اس کے واسطے سے کلام نفسی میں حرکت ہو اور ذات باری میں حرکت محال ہے لہٰذا کلام نفسی میں حرکت کیسے ہو سکتی ہے ہاں کلام لفظی میں بالتبع حرکت ہوتی ہے یعنی حضرت جبرئیل علیہ السلام کے واسطے سے اس لئے کہ پہلے باری تعالیٰ نے کلام کو حضرت جبرئیل پر نازل فرمایا پھر ان کے واسطے سے بیت العزت یعنی آسمان دنیا پر نازل ہوا مطلب یہ ہے کہ حرکت اصالۃً حضرت جبرئیل امین پر ہوئی اور بالتبع کلام لفظی کے اندر۔ اب یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قاضی صاحب نے نزل کیوں اختیار کیا انزل کیوں نہیں فرمایا۔ جواب نزل اس لئے استعمال کیا کہ بندوں پر خدا کی کمال نعمت کا اظہار تنزیل کی وجہ سے ہوا نہ کہ انزال کی وجہ سے کیونکہ انزال کی وجہ سے تو قرآن پاک آسمان دنیا تک آیا پھر آسمان دنیا سے بندوں تک آنا تنزیلاً ہے پس نزل استعمال کیا تاکہ خدا کی کمال نعمت کا اظہار ہو جائے جو کہ مقام حمد میں مطلوب ہے۔

الفرقان۔ فرقان کے معنی ہیں فارق بین الحق والباطل، چونکہ قرآن مجید بھی حق و باطل میں فرق کر دیتا ہے، اس لئے قرآن کو فرقان بھی کہتے ہیں۔ علیٰ عبدہ۔ عبدہ سے مراد حضور ہیں۔ یہ اعتراض واقع ہوگا کہ مصنفؒ نے وصف عبدیت کیوں ذکر کیا رسالت کو کیوں نہیں ذکر کیا۔ جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف میں وصف عبدیت اولیٰ ہے بمقابلہ رسالت کے کیونکہ عبدیت کے اندر انصراف من الخلق الی الحق ہوتا ہے اور رسالت کے اندر انصراف من الحق الی الخلق ہوتا ہے تو گویا عبدیت میں متوجہ حق ہے اور رسالت میں متوجہ خلق ہے اور حق اولیٰ ہے بمقابلہ خلق کے لہٰذا عبدیت

لِيَكُونَ لِلْعٰلَمِينَ نَذِيرًا فَتَحَدّٰى بِأَقْصَرِ سُورَةٍ مِنْ سُوَرِهِ مَصَاقِعَ الْخُطَبَاءِ مِنَ الْعَرَبِ الْعَرْبَاءِ

ترجمہ:- تاکہ وہ قرآن سارے عالم کے لئے نذیر (ڈرانے والا) ہو پس چیلنج کیا اللہ پاک نے یا محمد خاص نے اس فرقان کی سورتوں میں سے بالکل چھوٹی سی سورت کے ذریعہ فصحاء اہل عرب سے۔

اولیٰ ہوتی بتایا وصف رسالت کے۔

تفسیر:- لیکون للعالمین نذیرا۔ یکون کی ضمیر کے مرجع میں تین احتمال ہیں دو تو درست ہیں اور ایک غلط ہے اول یہ کہ مرجع عبدہ ہو دوم یہ کہ فرقان ہو یہ دونوں احتمال تو درست ہیں سوم یہ کہ مرجع اللہ ہو یہ درست نہیں کیونکہ معنی ہونگے تاکہ اللہ عالم کے لئے نذیر ہو تو گویا باری تعالیٰ کے لئے صفت نذیر ثابت ہوگی اور صفات باری توقیفی ہیں توقیفی وہ صفات کہلاتی ہیں جو شارع کی طرف سے متعین کردہ ہوں اور صفت نذیر صفات توقیفی میں سے نہیں ہے لہذا مرجع اللہ کو قرار نہ دیا جائے ورنہ تو یہ خرابی مذکور لازم آئے گی اول پہلے دو احتمال درست ہیں لیکن اگر مرجع عبدہ ہو تو اسناد حقیقی ہوگا اور اگر فرقان ہو تو اسناد مجازی ہوگا لیکون میں لام تعلیلیہ بھی ہوسکتا ہے اور عاقبت کا بھی عاقبت کے معنی انجام کار کے ہیں علت اور عاقبت میں فرق یہ ہے کہ علت وجود کے اعتبار سے فعل پر مقدم ہوتی ہے اور عاقبت وجود کے اعتبار سے فعل سے مؤخر ہوتی ہے اگر لام کو عاقبت کے لئے لیا جائے تو معنی ہوں گے کہ قرآن کو نازل کیا تاکہ یہ قرآن پاک انجام کار کے اعتبار سے ڈرانے والا ہو اور اس صورت میں کوئی اشکال بھی نہیں پڑے گا اور اگر لام کو علت کے لئے مانا جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ عالم کے لئے نذیر ہونا یہ علت ہے تنزیل قرآن کی اس صورت میں ایک اعتراض پڑے گا وہ یہ کہ بعض لوگ تو افعال باری کو معلل بالعلل مانتے ہیں ان کے نقطہ نظر سے تو درست ہو جائے گا لیکن اہل سنت والجماعت افعال باری کو معلل بالعلل نہیں مانتے ہیں اور لام کو تعلیلیہ ماننے میں افعال باری کا معلل بالعلل ہونا لازم آتا ہے لہذا لام کو تعلیلیہ ماننا کیسے درست ہوگا جواب ہم اس کو مصلحت مان لیں گے اور معنی ہوں گے کہ تنزیل قرآن کی مصلحت عالم کے کے لئے نذیر ہونا ہے اب اس مصلحت کو علت کے قائم مقام کر کے لام تعلیلیہ استعمال کرنا درست ہو جائیگا نذیر مصدر ہے جیسے نکیر مصدر ہے انکار کے معنی میں اس وقت حمل عبدہ پر یا فرقان پر مبالغۃً ہوگا۔ نذیر فعیل کے قبیل سے ہے یعنی نذیر بمعنی منذر کے ہے اس وقت تو کوئی خرابی ہی نہیں ہوگی۔ ایک اعتراض ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے کلام پاک میں حضور کے لئے نذیر کے ساتھ ساتھ بشیر کا بھی ذکر کیا ہے پھر صاحب کتاب نے صرف نذیر پر کیوں اکتفا کیا جواب یہ ہے کہ تنذیر منکرین کے لئے زیادہ نافع ہے بمقابلہ تبشیر کے کیونکہ انذار کے معنی میں دفع مضرت ملحوظ ہے اس لئے کہ لوگوں کو نقصان دہ چیزوں سے ڈرا کر دفع مضرت کی جاتی ہے اور تبشیر کے معنی میں جلب منفعت یعنی منفعت حاصل کرنا معتبر ہے اور ظاہر ہے کہ دفع مضرت اولیٰ ہے جلب منفعت سے

مُصَاقِعَ الْخُطَبَاءِ مِنَ الْعَرَبِ الْعَرْبَاءِ فَلَمْ يَجِدْ بِهٖ قَدِيْرًا۔

مصاقع جمع مصقع کی بلیغ اور خطیب کی جمع خطباء بمعنی مقرر ۔ عرباء تاکید ہے عرب کی یعنی خالص عرب ۔ قادر

ترجمہ:۔ فصیح بلیغ مقرروں کو بھی نہیں پایا اس چھوٹی سی سورت کے لانے پر کسی کو قادر۔

اس اولویت کی وجہ سے صرف انذار پر اکتفا کیا اور خود قرآن کریم نے بھی ایک پر اکتفا کیا ہے جیسے قُمْ فَأَنْذِرْ، وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْأَقْرَبِيْنَ:

تَحَدّٰى . تحدی باب تفعل سے ہے اس کے معنی ہیں کسی سے مقابلہ کا مطالبہ کرنا یعنی جیسا فعل خود کیا اسی جیسا لانے کا دوسرے سے مطالبہ کرنا۔ محاورۃ چیلنج کرنا۔ تحدی کی ضمیر کا مرجع اللہ بھی ہو سکتا ہے اور عبد بھی اگر مرجع اللہ کو بنائیں تو کوئی اعتراض نہیں ہوگا اور اگر عبد کو مرجع بنائیں گے تو اعتراض یہ ہوگا کہ فا عاطفہ ہے اور تحدی کا عطف ہوگا نزل پر اور قاعدہ ہے کہ جب دو جملے معطوف علیہ اور معطوف ہوں تو دونوں میں ضمیر کا مرجع ایک ہی ہونا چاہئے اور یہاں یہ بات نہیں بلکہ نزل کی ضمیر کا مرجع اللہ ہے اور تحدی کی ضمیر کا مرجع عبد ہے جواب یہ ہے کہ قاعدہ تو یہی ہے لیکن جن دو جملوں کا عطف ہو وہ جملے علاحدہ ہوتے ہیں اور ایک جملہ اگر چند فعلوں پر مشتمل ہو تو ان میں ایک کی ضمیر کا مرجع موصول کو بنانا کافی ہے جملہ واحد ہونے کی نظیر الذی یطیر فیغضب زید الذباب ہے۔

بِأَقْصَرِ سُوْرَةٍ مِّنْ سُوَرِهٖ۔ سورت کہتے ہیں کلام کے اس ٹکڑے کو جس کا مستقل عنوان ہو اور کم از کم تین آیت پر مشتمل ہو اقصر کا لفظ اس لئے استعمال کیا کہ تا کہ السورۃ میں سورۃ کو نکرہ ذکر کیا اور تنوین تقلیل کے لئے ہے۔ من سورہ کی قید سے دوسری کتب سماویہ کی سورتوں کو نکالا کیونکہ کتب سماویہ کے کلام پر بھی سورتوں کا اطلاق ہوتا ہے۔ مَصَاقِعَ الْخُطَبَاءِ۔ مصاقع جمع ہے مصقع کی اور یہ مصدر میمی ہے اور صقع الدیک سے ماخوذ ہے یعنی مرغ کا چیخ مار کر غالب آجانا اور معنی میں اسم فاعل کے ہے مراد مکبر الصوت آواز کو بلند کرنے والا یہ لفظ یہاں تشبیہاً استعمال کیا گیا کیونکہ مرغ ایسے وقت بولتا ہے جبکہ لوگ سوتے ہیں اور اس وقت اس کی آواز سب پر غالب آجاتی ہے اسی طرح سے مقرر کی آواز بھی سب پر غالب آجاتی ہے۔ خطباء جمع ہے خطیب کی بمعنی مقرر اور یہ اضافت ایسی ہے جیسا کہ البعض کی اضافت اسم کی طرف یعنی اضافت غیر معروف الی المعروف۔

مِنَ الْعَرَبِ الْعَرْبَاءِ۔ العرباء یہ تاکید کے طور پر ہے جیسے لیل الیل کیونکہ قاعدہ ہے کہ اگر کسی لفظ کی تاکید لانا ہو تو اس لفظ سے فعلاء کے وزن پر ایک صفت ذکر کر دی جائے اب معنی ہوں گے خالص عرب یعنی پیدائشی عرب۔

فَلَمْ يَجِدْ بِهٖ قَدِيْرًا۔ اللہ تعالیٰ نے اس سورت کے لانے پر کسی کو قادر نہیں پایا یہاں پانا معنی میں علم کے ہے اور یہاں عدم وجدان سے کنایہ ہے عدم وجود کی طرف اور کنایہ کہتے ہیں لازم بول کر ملزوم مراد لیا جائے اور وجدان کا عدم وجدان لازم ہے عدم وجود کو اسلئے کہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب والشہادۃ ہیں لہٰذا اگر کوئی مصقع

وابرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق ليتجلى لهم خفايا الملك والملكوت وخبايا القدس والجبروت ومهد لهم قواعد الاحكام۔

صفات جمال، صفات جلال، بیان فرمایا

ترجمہ: اور اللہ نے ظاہر کیا پوشیدہ حقائق کو اور باریک لطائف کو تاکہ لوگوں کے لئے منکشف ہو جائیں عالم شہود اور عالم غیب کی مخفی چیزیں اور صفات جمال اور صفات جلال کی پوشیدہ چیزیں تاکہ لوگ اسمیں غور کریں اور بیان کیا لوگوں کے لئے احکام کے قواعد۔

(بقیہ گذشتہ صفحہ)

اشکال نہیں۔ لفظ کشف کو ذکر کرنا درست ہوگیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ کشف کے جو معنی آپ نے بیان کئے یعنی مسبوق بالستر کے یعنی یہاں مراد نہیں بلکہ کشف کے معنی ہیں اظہار حکمت یعنی اول امر سے اسکو منکشف طریقے سے بیان کرنا اور اسکا کلام عرب میں استعمال بھی موجود ہے جیسے تم الرکیہ یعنی کوئیں کے منہ کو تنگ کریں یعنی شروع ہی سے تنگ کرو یہ مطلب نہیں کہ پہلے کشادہ تھا اس کے بعد تنگ کیا۔ اس صورت میں صحیح ہے! قرآن میں بھی ہے پڑھتا ہے روز جمعہ ہو رہی کی جمع ہیں ہم فاعل یعنی واضح کے اسطرح اگر مصدر یا اسم آلہ کو مصدر کی جمع آتی ہیں نہیں اور اس کے معنی ہیں اور اشارہ کے ہیں اور خطاب کے بھی توجیہ الکلام نحوالی فرعن یعنی کلام کو مخاطب کی طرف متوجہ کرنا:

تفسیر: غوامض جمع ہے غامض یا غامضۃ کی اسم ہے جو فعلۃ فاعل کے وزن پر ہو اس میں اردو الفاظ غیر ذوی العقول کی صفات ہوں ان کی جمع فواعل کے وزن پر آتی ہے۔ حقائق جمع ہے حقیقت کی حقیقت کہتے ہیں جس کی وجہ سے شئی ہو لطائف جمع ہے لطیفہ کی لطیفہ کہتے ہیں اس نکتہ کو جو دقت نظر سے نکالا گیا ہو غوامض الحقائق اصل میں ہے الحقائق الغامضۃ یعنی اضافۃ الصفۃ الی الموصوف ہے اور لطائف الدقائق میں اضافت موصوف الی الصفۃ ہے یعنی اللطائف الدقیقۃ۔ ملک کہتے ہیں عالم شہود کو اور ملکوت کہتے ہیں عالم غیب کو وجہ یہ ہے کہ ملکوت کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ آتا ہے لہٰذا ملکوت کے معنی ہوں گے کامل سلطنت اور باری تعالیٰ کی کامل سلطنت عالم غیب میں ہے اس وجہ سے ملکوت کے معنی عالم غیب کے ہیں خبایا جمع ہے خبیئۃ کی یعنی پوشیدہ۔ قدس کہتے ہیں صفات جمال کو اور جبروت کہتے ہیں صفات جلال کو۔ ومهد لهم قواعد الاحكام۔ تمہید باب تفعیل یعنی مہیا کرنا۔ قواعد جمع ہے قاعدۃ کی قاعدہ اس اصول کلی کو کہتے ہیں جس کے ذریعے اسکے جزئیات کے احوال کو جانا جائے۔ احکام جمع ہے حکم کی حکم اس خطاب کو کہتے ہیں جو مکلفین کے افعال کے ساتھ متعلق ہو اور کبھی حکم کا اطلاق ان چیزوں پر بھی ہوتا ہے جو خطاب کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں جیسے حلت و حرمت، وجوب و فرضیت۔ اور علامت کی وضع کرتے ہیں اس علت کو جو اثارۂ حکم کے لئے وضع کی گئی ہو جیسے سور ہرہ میں حضور نے فرمایا تھا "انها من الطوافين عليكم والطوافات" میں لفظ طواف علت ہے جو اثارۂ حکم کے لئے مفید ہے۔ نصوص الآیات اسکی

لا یلیق لتعاطیہ والتصدی للتکلم فیہ الا من برع فی العلوم الدینیۃ کلہا اصولہا وفروعہا وفاق فی الصناعات العربیۃ والفنون الادبیۃ بانواعہا ولطالما احدث نفسی بان اصنف فی ھذا الفن کتابا یحتوی علی صفوۃ ما بلغنی من عظماء الصحابۃ وعلماء التابعین ومن دونہم من السلف الصالحین وینطوی علی نکت بارعۃ ولطائف رائقۃ استنبطتہا انا ومن قبلی من افاضل المتاخرین واماثل المحققین ویعرب عن وجوہ القراءات المشہورۃ المعزیۃ الی الائمۃ الثمانیۃ المشہورین والشواذ المرویۃ عن

القراء المعتبرین

ترجمہ: علم تفسیر کا حاصل کرنا اور اس میں کلام کے درپے ہونا صرف اس شخص کو لائق ہے جو علوم دینیہ میں فائق ہو اور صناعات عربیہ اور فنون ادبیہ کے تمام انواع میں فائق ہو۔ اور بسا اوقات میرے دل میں یہ بات پیدا ہوتی تھی کہ میں ایک کتاب لکھوں اس فن تفسیر میں ایسی کتاب جو مشتمل ہو خالص ان چیزوں پر جو مجھ کو بڑے بڑے صحابہ سے اور علماء تابعین سے اور ان کے بعد سلف صالحین سے (پہنچی ہیں) اور ایسی کتاب جو شامل ہو ایسے نکات پر جو فائق ہوں اور ایسے لطائف پر جو خوش کن ہوں کہ جن کو میں نے مستنبط کیا اور مجھ سے پہلے افاضل متاخرین نے اور برگزیدہ محققین نے اور ظاہر کرے وجوہ قرأت کو جو مشہور ہیں اور منسوب ہیں ائمہ ثمانیہ کی طرف کہ جو ائمہ مشہور ہیں اور قرأت شاذہ کی صورتوں کو بھی ظاہر کرے جو روایت کی گئی ہیں قراء معتبرین سے۔

تفسیر: اصول سے مراد کلام اللہ، سنت رسول اللہ، اصول فقہ اور فروع سے مراد فقہ اور علم اخلاق۔ صناعات جمع صناعۃ کی اسکو اس طرح سمجھو کہ جو کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہوگا یا نہیں اگر کیفیت عمل کے ساتھ متعلق نہیں ہے تو اس کو صرف علم کہتے ہیں اور اگر متعلق ہے تو یا تو کیفیت عمل پر موقوف ہوگا یا محض نظر واستدلال سے حاصل ہو سکتا ہے اگر محض نظر و استدلال سے حاصل ہو سکتا ہے تو اس کو علم اور صناعت دونوں کا اطلاق ہوتا ہے اور اگر کیفیت عمل پر موقوف ہے تو اس کو محض صناعت کہتے ہیں یہاں پر صناعات عربیہ سے وہ علوم مراد ہیں جو کیفیت عمل پر موقوف نہیں۔ فنون ادبیہ سے مراد بھی فنون عربیہ ہیں جن کو علم ادب کہتے ہیں۔

اس سورۃ فاتحہ کو منشاء کہنا درست نہیں کیونکہ منشاء سے کہتے ہیں جس سے اشیاء کا صدور ہو اور سورۃ فاتحہ سے قرآن کا
صدور ہوا نہیں ہے لہذا سورۃ فاتحہ کو منشا کہنا کیسے درست ہوگا؟ جواب صاحب کتاب نے سورۃ فاتحہ کو حقیقۃً منشاء
نہیں کہا ہے بلکہ گویا کہ منشاء ہے یعنی کہ انہا کا لفظ استعمال کیا لہذا کوئی اعتراض نہیں ہے اور نیز اس طور سے کہ ام القرآن
کی وجہ تسمیہ اور بھی بیان کی جاتی ہیں اول یہ کہ قرآن پاک میں جتنے مضامین بالتفصیل بیان کئے گئے ہیں ان میں اہم اور
متعلق مقاصد سورۃ فاتحہ میں بیان کر دیئے گئے ہیں۔ متعلق مقاصد ثنا باری ہوا اور اس کے اوامر ونواہی کا مکلف ہونا اور
بیان وعدہ اور وعید وعدہ کا استعمال خیر کے اندر ہوتا ہے اور وعید کا استعمال شر کے اندر ہوا۔ دوسری بات کہ یہ چار
چیزیں اہم کیوں ہیں تو جواب اسکا یہ ہے کہ قرآن پاک کے نازل کرنے سے مقصد مبداء اور معاد کو بیان کرنا ہے۔ اور دونوں
یہ چاروں چیزوں سے حاصل ہے ثنا اور تعبد بالامر والنہی کو معرفت مبداء حاصل ہوتی ہے اور وعد وعید سے معاد کی معرفت
حاصل ہوتی ہے اب آپ یہ معلوم کریں کہ سورۃ فاتحہ ان چاروں چیزوں پر کیسے مشتمل ہے تو ہم کہیں گے کہ الحمد للہ سے
مالک یوم الدین تک ثناء بیان کی گئی ہے اور ایاک نعبد کے ذریعہ تعبد بالامر والنہی بیان کیا گیا اور انعمت علیہم سے
وعدہ بیان کیا اور غیر المغضوب علیہم ولا الضالین سے وعید بیان کی گئی ہے بعض لوگوں نے مالک یوم الدین سے بھی
بیان وعید مانا ہے اس طریقہ پر کہ جب اللہ تعالیٰ یوم جزا کا مالک ہے تو اچھے بندوں کو جنت سے اور برے لوگوں کو دوزخ
سے جزا دے گا اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف نے تعبد بالامر والنہی کا مصداق ایاک نعبد کو ٹھہرایا حالانکہ
اس آیت میں صرف عبادت کا ذکر ہے اور عبادت تعبد بالامر والنہی کو مستلزم بھی نہیں ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ ایاک نعبد
سے تعبد بالامر والنہی کا ذکر ہو گیا صحیح نہیں؟ جواب یہ ہے کہ امام رازی نے عبادت کی تعریف کی ہے اتیان فعل المامور به
للامر بقصد التعظیم یعنی فعل مامور بہ کو امر کے لئے بجالانا بطریقہ تعظیم اس تعریف سے معلوم ہوا کہ عبادت تعبد بالامر کو مستلزم
ہے لہذا ایاک نعبد میں تعبد کا بیان ہو گیا پھر لوٹ کر اعتراض کیا کہ عبادت تعبد کو تو مستلزم نہیں ہے جیسا کہ معبودان باطل
کی عبادت کی جاتی ہے لیکن کفار جو عبادت کرتے ہیں وہ اوامر ونواہی کے مکلف نہیں ہیں اسلئے وہ معبودان باطل
کی عبادت کرتے ہیں لہذا عبادت تعبد بالامر والنہی کو مستلزم نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ کفار کی عبادت کے لئے لفظ عبادت
کو بطور استعارہ کے استعمال کیا ہے استعارہ تبعیہ ہے یعنی کسی فعل واقعی کو معنی حقیقی سے تشبیہ دی جائے اور پھر اس مصدر کے مشتقات
کو اس فعل کے لئے استعمال کر لیا جائے یہاں بھی یہ بات موجود ہے اس لئے کہ کفار کے فعل باطل کو تشبیہ دی گئی
عبادت حقیقی کے ساتھ اور پھر مصدر عبادت کے مشتقات یعنی یعبدون وغیرہ کو ان کے فعل کے لئے استعمال کیا ہے حاصل
یہ ہے کہ ان کے لئے عبادت کا لفظ مجازاً استعمال کیا ہے لہذا مجاز کو حقیقت پر اعتراض کرنا کیسے درست ہے
لہذا ثابت ہو گیا کہ عبادت تعبد بالامر والنہی کو مستلزم ہے اور جب استلزام ثابت ہو گیا تو ایاک نعبد کو تعبد بالامر
والنہی کا مصداق قرار دینا درست ہے اور جب سورۃ فاتحہ ان مضامین پر مشتمل ہے تو گویا کل قرآن پر مشتمل ہے اور جب کل قرآن پر مشتمل ہو
ام القرآن کہلانے کی مستحق ہے کیونکہ ام کہتے ہیں اس ماں کو جو اپنے تمام بچوں کو اپنی طرف سمیٹ لیتی ہے اسی طرح سورۃ فاتحہ
نے بھی تمام مضامین کو اپنی طرف سمیٹ لیا۔ دوسری وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں تفصیل بالفعل جو چیزیں بیان کی
گئی ہیں وہ دو چیزوں سے متعلق رکھتی ہیں یا تو احکام نظریہ یا احکام عملیہ سے۔ احکام نظریہ ان احکام کو کہتے ہیں

والشافية والشفاء لقوله صلى الله عليه وسلم هي شفاء لكل داء والسبع المثاني لأنها سبع آيات بالاتفاق الا ان منهم من عد التسمية آية دون انعمت عليهم ومنهم

ترجمہ: اور شافیہ اور سورۃ الشفاء بھی کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ سورہ ہر بیماری کی شفاء ہے اور "السبع المثانی" بھی کیونکہ یہ سورہ بالاتفاق سات آیتیں ہیں۔ ہاں بعضوں نے بسم اللہ کو ایک آیت شمار کیا انعمت علیہم کو نہیں اور۔

بقیہ گذشتہ: سورۂ فاتحہ بھی ایک خزانہ ہے کیونکہ قرآن پاک کے مضامین جو بشکل جواہر ہیں یا اوراق میں ہوتی ہیں وہ سورۂ فاتحہ میں اجمالاً موجود ہیں لہٰذا سورۂ فاتحہ کنز کہلانے کی مستحق ہے۔ بعض لوگوں نے سورۂ کنز کی وجہ تسمیہ حضرت علی کے قول کو ذکر کیا حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ الفاتحۃ نزلت من کنز تحت العرش یعنی سورۂ فاتحہ عرش کے خزانے سے نازل کی گئی ہے۔ جو عرش کے نیچے ہے لہٰذا سورۂ فاتحہ کو کنز کہنا درست ہے اور وافیہ بھی اس لئے کہتے ہیں کہ جملہ معانی قرآن اس میں موجود ہیں تو گویا سورۂ فاتحہ وافی اور پورے طور پر قرآن کو لئے ہوئے ہے اور اس طرح سارے مضامین پر مشتمل ہونے کی وجہ سے کافیہ بالکفایت کہہ سکتے ہیں لہٰذا سورۂ فاتحہ کافیہ بھی ہے۔

سورۃ الحمد والشکر والدعاء و تعلیم المسئلۃ: اور سورۂ فاتحہ کا نام سورۂ حمد اور سورۂ شکر اور سورۂ دعاء و تعلیم المسئلہ بھی رکھا جاتا ہے اس لئے کہ سورۂ فاتحہ ان تمام چیزوں پر مشتمل ہے یہاں مصنف نے چار نام سورۂ فاتحہ کے ذکر کر دیئے اور چاروں کی وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ کہہ رہے ہیں کہ سورۂ فاتحہ ان چاروں چیزوں پر مشتمل ہے حمد پر تو اس لئے مشتمل ہے کہ الحمد للہ کا ذکر آ گیا اور شکر پر اس وجہ سے کہ الرحمن الرحیم سے لے کر مالک یوم الدین تک اللہ تعالیٰ کے الطاف بیان کئے گئے ہیں اور یہ اوصاف اس کے منعم ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور منعم کے اوصاف کا علی سبیل التعظیم ذکر کرنا یہی شکر قولی ہے اور مصنف کی عبارت میں شکر سے مراد شکر قولی ہے اور دعا پر سورۂ فاتحہ اس طریقے سے مشتمل ہے کہ اس میں اھدنا الصراط المستقیم کا ذکر ہے جو دعا ہے اور تعلیم مسئلہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس سورہ میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو مانگنے کا طریقہ سکھلایا ہے یعنی اس طور کر دعا سے پہلے اپنے اوصاف کا تذکرہ کیا جس سے یہ سکھلایا کہ مانگنے سے پہلے اپنے مسئول عنہ کی تعریف کیا کرو اور پھر اسکے بعد ایاک نعبد کو ذکر کرکے بتلا دیا کہ پہلے وسیلہ عبادت پیش کرو پھر دعا کی قبولیت کا سب سے بڑا سبب بنتا ہے پھر اھدنا جمع کے ساتھ ذکر کیا جس سے یہ تعلیم دی کہ محض اپنے ہی نفع کے لئے دعا نہ مانگا جائے بلکہ دوسروں کو بھی شامل کیا جائے۔

والصلوٰۃ: اور سورۂ فاتحہ کا نام سورۂ صلوٰۃ بھی ہے کیونکہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے جیسا کہ امام شافعی

من مكة وتثنى في الصلوٰة او الانزال ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوٰة وبالمدينة لما حولت القبلة وقد صح انها مكية لقوله تعالى وَلَقَدْ آتَيْنٰكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وهو مكي.

ترجمہ: بعض نے اس کو اس لئے کہا اور نماز میں اس کو دو بار پڑھا جاتا ہے یا یہ کہ نازل کی گئی ہے دو دفعہ چنانچہ اگر یہ صحیح ہو کہ پہلی دفعہ نازل ہوئی مکہ میں نماز فرض ہونے کے وقت۔ دوسری دفعہ مدینہ میں جبکہ قبلہ بدلا گیا اور یہ صحیح ہے کہ یہ سورہ مکی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ولقد آتیناک سبعا من المثانی جو اس سورہ ہی کے بارے میں ہے وہ آیت مکی ہے۔

(بسملہ گذشتہ) ہمارے نزدیک ہے یا مستحب یعنی غیر فرض ہے جیسا کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ہے یہ سورۃ فاتحہ کا گیارہواں نام ہے اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کا نماز میں پڑھنا فرض ہے یا واجب ہے بہرکیف جیسا بھی نماز کے ساتھ اس کا ایک تعلق اور اختصاص ہے اسی بنا پر اس کو سورۃ صلوٰۃ کہتے ہیں یہاں پر وجوب سے امام شافعیؒ کے مسلک کو بیان کیا ہے کیونکہ واجب اور فرض ان کے نزدیک ایک ہی معنی میں ہے اور استحباب سے امام صاحبؒ کے مسلک کو بیان کیا کیونکہ استحباب مراد یہاں پر غیر فرض ہے لہٰذا اس معنی کو بھی شامل ہو جائے گا جو احناف کے نزدیک واجب ہیں۔
(سبع) والثانیۃ والمثنی بقولہ علیہ السلام ہے اور سورۃ فاتحہ کا نام سورۃ شافیہ اور سورۃ شفاء بھی ہے کیونکہ حضور کا ارشاد ہے کہ سورۃ فاتحہ ہر قسم کی بیماری کے لئے شفاء ہے اس کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔
تفسیر: یہاں سے سورۃ فاتحہ کا چودھواں نام یعنی سبع مثانی ذکر کر رہے ہیں اور دونوں کی وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ سبع مثانی مرکب ہے دو لفظوں سے لفظ سبع اور لفظ مثانی سے سبع کے معنی سات کے ہیں اور وجہ یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ کے اندر بالاتفاق سات آیتیں ہیں اب وہ سات آیتیں شمار کرانے میں اس طرح چلیں گی کہ جو لوگ بسم اللہ کی جزئیت کے قائل ہیں تو وہ بسم اللہ کو پہلی آیت مانتے ہیں اور الحمد للہ رب العلمین کو دوسری الرحمن الرحیم کو تیسری اور مالک یوم الدین کو چوتھی اور ایاک نعبد وایاک نستعین کو پانچویں اور اہدنا الصراط المستقیم کو چھٹی اور صراط الذین انعمت کو ساتویں اور جو لوگ بسم اللہ کو سورۃ فاتحہ کا جزء نہیں مانتے تو وہ الحمد للہ رب العلمین کو پہلی آیت مانتے ہیں اور صراط الذین انعمت علیہم کو چھٹی اور غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کو ساتویں بہرکیف ہر صورت میں سات آیتیں ہی ہیں لہٰذا سبع کہنا صحیح ہو گیا لیکن یہ بات یاد رہے کہ بعض لوگ صرف اس بات کے قائل ہیں کہ سورۃ فاتحہ میں چھ آیتیں ہیں اور صورت اس کی یہ ہے کہ بسم اللہ کو آیت نہ مانا جائے اور صراط الذین انعمت سے غیر تک ایک آیت شمار کی جائے پس اس

بقیہ گذشتہ طور پر چھ آیتیں رہ جائیں گی اور بعض لوگ آٹھ آیتوں کے قائل ہیں تو ان کی صورت یہ ہے کہ بسم اللہ کو بھی آیت مانا جائے اور صراط الذین سے علیہم تک ساتویں اور اس کے بعد آخر تک آٹھویں۔ چھ کا قول امام حسن بصری کا ہے اور آٹھ کا قول امام حسین جعفی کا ہے پس ان دو مسلکوں پر نظر رکھتے ہوئے قاضی کا لفظ بالاتفاق کہنا کیسے صحیح ہو گا؟ جواب اس کا یہ ہے کہ اتفاق سے مراد جمہور علماء کا اتفاق ہے، وہ ایک دو کا اس سے باہر ہونا اختلاف نہیں کہلاتا بلکہ اس کو خلاف کہتے ہیں لہٰذا اتفاق کا لفظ استعمال کرنا صحیح ہے۔

تفسیر: (تشریح) اب یہاں سورۃ فاتحہ کے دوسرے نام یعنی مثانی کہنے کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں تو اس کا حاصل یہ ہے کہ مثانی جمع ہے مثنی کی جو اسم مفعول کا صیغہ ہے جیسا کہ مثانی جمع ہے مثنی کی اور مثنی کے معنی ہیں بار بار کی ہوئی چیز تو اب سورۃ فاتحہ کو مثانی کے نام کے ساتھ اس لئے موسوم کیا کہ یہ نماز میں بار بار پڑھی جاتی ہے یا اس لئے کہ اس کو دو مرتبہ نازل کیا گیا ہے ایک مرتبہ مکہ میں فرضیت صلوٰۃ کے وقت اور دوبارہ مدینہ میں تحویل قبلہ کے وقت۔ قاضی صاحب کے الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ کے اندر اس کا دوبارہ نزول ضعیف ہے کیونکہ انہوں نے ان صح کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی صحت کے اوپر لفظ ان استعمال کیا ہے جو تردد کے واسطے آتا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ مکہ اور مدینہ دونوں کے اندر اس کے نزول کی صحت متردد ہے اور پھر آگے قیل یا و قیل کا انہ کہہ دیا تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ مدنی ہونا ضعیف ہے اور اس کے ضعف پر دلیل یہ دیتے ہیں کہ جو چیزیں قرآن پاک ہونے کی حیثیت سے حضورؐ پر نازل ہوئیں وہ مستقل سورت ہونے کی حیثیت رکھتی ہیں اب اگر سورۃ فاتحہ کا نزول دو مرتبہ مانتے ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ سورۃ فاتحہ مستقل دو سورتیں ہیں ایک مکہ والی دوسری مدینہ والی حالانکہ سورۃ ایک ہی ہے لیکن اس کا جواب دیا جاتا ہے جواب یہ ہے کہ دو سورتیں مستقل ہونا اس وقت لازم آتا جبکہ دوبارہ مستقل سورۃ ہونے کی حیثیت سے نازل ہوتی اور ایسا ہوا نہیں بلکہ محض اہمیت کو ظاہر کرنے کے واسطے دوبارہ مدینہ میں نازل کی گئی لہٰذا سورۃ فاتحہ کا نزول مکرر ہے یہ نزول فی المدینہ کے بارے میں کلام تھا لیکن مکہ کے اندر نزول یقینی ہے اور قاضی صاحب نے اس کے مکی ہونے کی دلیل یہ دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ولقد آتیناک سبعا من المثانی یہ سورۃ فاتحہ کے بارے میں نازل ہوا کیونکہ اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے حضورؐ پر احسان جتایا ہے اور یہ آیت مکی ہے تو اس کے معنی ہوئے کہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ فاتحہ عطا کرنے کا احسان مکہ میں جتایا ہے اور جب احسان مکہ میں جتایا ہے تو ضروری ہے کہ سورۃ فاتحہ کا نزول مکہ میں ہو چکا ہو ورنہ تو لازم آئے گا کہ اس چیز کا احسان جتایا جا رہا ہے کہ جو ابھی تک نہیں دی گئی ہے اور یہ بات ذات باری سے مستبعد ہے نیز اس آیت کا سیاق و سباق دال ہے کہ یہ مکہ کے بارے میں نازل ہوا جو قرینہ ہے اس بات پر کہ ولقد آتیناک سبعا من المثانی مکی ہے اور جب یہ آیت مکی ہے تو سورۃ فاتحہ کا مکی ہونا یقینی ہے۔ ولقد آتیناک سبعا من المثانی کے شان نزول کے بارے میں مفسرین یہ لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ ابو جہل شام سے تجارتی سامان لے کر مکہ میں آیا چونکہ حضورؐ اور آپ کے اصحاب سخت قحط سالی اور بھوک کی شدت میں مبتلا تھے اس لئے آپ کے اصحاب کی نظریں اس کی طرف اٹھ گئیں جیسے کہ کوئی حسرت سے دیکھا کرتا ہے تب اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ اے رسول ہم نے آپ کو سورۃ فاتحہ عطا کی جس کے اندر سات آیتیں ہیں اور بڑے درجے کا قرآن عظیم ہے اور یہ دنیا و آخرت دونوں کے اندر کارآمد ہیں جب یہ دونوں چیزیں آپ کے پاس ہیں تو آپ اس کے ساتھ تعلق صرف

بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة وعليه قراء مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك والشافعي وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها ومالك والاوزاعي ولم ينص ابو حنيفة في شيء فظن انها ليست من السورة عنده وسئل محمد بن الحسن الشيباني عنها

ترجمہ: بسم اللہ الرحمن الرحیم سورۂ فاتحہ کا جزء ہے اور اسی پر قراء مکہ و کوفہ اور وہاں کے فقہاء اور ابن مبارک اور امام شافعی ہیں اور قراء مدینہ اور بصرہ و شام اور وہاں کے فقہاء اور امام مالک اور امام اوزاعی نے مخالفت کی کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں اور امام ابو حنیفہؒ نے کسی چیز کی تصریح نہیں کی بنا بریں گمان ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں ہے اور امام محمد بن الحسنؒ سے جزئیت فاتحہ کے متعلق سوال کیا گیا۔

تفسیر: علامہ تفتازانیؒ نے بیان کیا ہے کہ بسم اللہ کے قرآن میں ہونے کی دو حیثیتیں ہیں ایک سورۂ نمل میں جزء ہونے کی اور ایک سورتوں کے شروع میں ہونے کی، اس بات میں تو سب کا اتفاق ہے کہ سورۂ نمل والا بسم اللہ قرآن پاک کا جزء ہے اور سورۂ نمل کا بھی جزء ہے۔ اور جو بسم اللہ سورتوں کے شروع میں ہے اس کے بارے میں اولاً ایک اختلاف ہے کہ امام مالکؒ اور متقدمین احناف کہتے ہیں کہ بسم اللہ قرآن ہی کا جزء نہیں ہے چہ جائیکہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہو اور اسی وجہ سے امام مالکؒ بسم اللہ کو نماز میں بالکل پڑھنے ہی کو منع کرتے ہیں اور ان حضرات اور احناف متقدمین نے قرآن کی تعریف کی ہے جو تواتراً آنحضورؐ سے منقول ہو لہٰذا یہ لوگ اسی کی بنا پر بسم اللہ کو قرآن سے خارج کر دیتے ہیں اور احناف متاخرین اور شوافع کہتے ہیں کہ بسم اللہ قرآن کا جزء ہے اس کے بعد احناف متاخرین اور شوافع کا دوسرا اختلاف اس بارے میں ہے کہ آیا بسم اللہ سورہ کا بھی جزء ہے۔ چنانچہ احناف متاخرین اس بات کے قائل ہیں بسم اللہ کسی سورۂ کا جزء نہیں ہے حتیٰ کہ سورۂ فاتحہ کا بھی جزء نہیں اور شوافع اس بات پر تو سب متفق ہیں کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے اور بعض شوافع کی اس بارے میں مختلف ہیں کہ بسم اللہ دوسری سورتوں کا بھی جزء ہے یا نہیں تو بعض شوافع کہتے ہیں کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کی طرح باقی تمام بقیہ سورتوں کا بھی جزء ہے اور بعض کہتے ہیں کہ بقیہ سورتوں کا جزء نہیں۔ اب آپ قاضی صاحب کی عبارت کو حل کیجئے۔ عبارت مذکورہ سے قاضی صاحب نے اپنے مذہب کو بیان کیا اور کہا کہ بسم اللہ قرآن کا بھی جزء ہے اور سورۂ فاتحہ کا بھی یہ دو دعوے ہیں ایک جزئیت قرآن کا دوسرا جزئیت فاتحہ کا پہلے دعوی میں قراء مدینہ اور بصرہ اور شام اور امام اوزاعی اور امام مالکؒ مخالف ہیں۔ اور دوسرے دعوے میں امام ابو حنیفہؒ مخالف ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ امام صاحب جزئیت فاتحہ کے تو منکر ہیں لیکن جزئیت قرآن کے منکر نہیں ہیں تو گویا قاضی صاحب علامہ تفتازانی کے بیان کے مخالف ہیں کیونکہ علامہ تفتازانی نے تو بیان

فقال ما بين الدفتين كلام الله لنا احاديث كثيرة منها ما روى ابو هريرة رضي الله عنه انه عليه الصلوة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولهن بسم الله الرحمن الرحيم وقول ام سلمة قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعدّ بسم الله الرحمن الرحيم آية ومن اجلها اختلف في انها آية برأسها او بما بعدها والاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله والاتفاق على اثباتها في المصاحف مع المبالغة في تجريد القرآن حتى لم يكتب آمين

ترجمہ: جواب میں فرمایا "ما بین الدفتین کلام اللہ" امام شافعیؒ کے دلائل مختلف احادیث ہیں ایک ابو ہریرہؓ سے روایت کیا کہ حضورؐ نے فرمایا کہ فاتحۃ الکتاب کی سات آیتیں ہیں انہیں پہلی آیت بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے" ام سلمہ کا قول کہ حضورؐ نے سورۃ فاتحہ کو پڑھا اور بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین کو ایک آیت شمار کیا، اور انہی روایات کی وجہ سے اختلاف کیا اس بات میں کہ بسم اللہ آیت تامہ ہے یا غیر تامہ ہے اور اجماع ہے اس بات پر کہ ما بین الدفتین کلام اللہ ہے اور اتفاق ہے بسم اللہ کے ثابت کرنے پر مصاحف میں اور تجرید قرآن میں مبالغہ کے حتی کہ آمین کو بھی نہیں لکھا جاتا ہے۔

قطعی ہے ورنہ اس سے مخالف ہے بنا ان چیزوں کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں کیونکہ ان کا قرآن نہ ہونا قطعی ہے جب کہ تو آپ نے خود شیخ کے دلائل بیشتر اب احناف کے دلائل بسم اللہ کے جزء فاتحہ نہ ہونے کے بارے میں پہلی دلیل یہ ہے کہ شیخین امام بخاری و امام مسلم نے روایت کیا حضرت انسؓ سے حضرت انسؓ نے فرمایا کہ میں نے حضورؐ کے پیچھے نماز پڑھی اور حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کے پیچھے پڑھی میں ان میں سے کسی سے بھی نہیں سنا بسم اللہ الرحمن الرحیم کا اس سے ثابت ہوا کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزء نہیں ہے کیونکہ اگر جزء ہوتا تو جس طرح سورہ فاتحہ کو بالجہر پڑھا تو اسی طرح بسم اللہ کو بھی بالجہر پڑھتے معلوم ہوا کہ جزء نہیں دوسری دلیل حدیث قدسی ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے حضورؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے درمیان تقسیم کر دیا آدھی میری نصف فاتحہ میرے لئے ہے اور نصف میرے بندہ کے لئے اور میرا بندہ جو مانگے وہ دیا جاتا ہے حضورؐ نے فرمایا کہ بندہ جب کہتا ہے الحمد للہ رب العالمین تو اللہ کہتا ہے حمدنی عبدی بندہ کہتا ہے الرحمن الرحیم اللہ کہتا ہے اثنی علی عبدی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سورہ فاتحہ کا آغاز الحمد للہ سے ہے اگر بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزء ہوتی تو ابتداء بسم اللہ سے ہونی چاہئے تھی حالانکہ ایسا نہیں کیا گیا تیسری حدیث جس کو امام احمد نے روایت کیا ہے وہ یہ کہ عبد اللہ بن مغفل نے فرمایا کہ مجھ کو میرے باپ نے نماز میں سنا کہ میں پڑھ رہا تھا بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین پس جب نماز سے فارغ ہوگئے تو میرے والد نے کہا اے بیٹے [illegible]

یعنی ابدأ بکذا اور دلیل یہ ہے کہ فعل ابدأ افعال عامہ میں سے ہے اور اکثر ظرف مستقر کا متعلق افعال عامہ میں سے ہی مانا جاتا ہے لہٰذا اس موقع پر بھی ابدأ جو فعل عام ہے مقدر مانا جائے گا دوسری دلیل یہ ہے کہ ابدأ کو مقدر ماننے کی وجہ سے حضورؐ کے فرمان میں مطابقت ہو جائے گی اس لئے کہ حضورؐ کے فرمان میں بھی یبدأ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے حدیث کل امر ذی بال لم یبدأ میں اور بعض لوگوں نے لفظ ابتدائی مقدر مانا ہے اور انھوں نے اس کو جملہ اسمیہ بنایا ہے اور یہ حضرات اسی کو اختیار کرنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں دوام کے معنی پائے جاتے ہیں کہا جاتا ہے کہ یہ بات کوفہ کا مسلک ہے لیکن قاضی بیضاوی فعل خاص یعنی فعل اقرأ کو مقدر مانتے ہیں اور تقریب یہ بیان کرتے ہیں کہ تسمیہ کے بعد جو کلام آتا ہے وہ از قبیل قراءت ہوا اور از قبیل مقروء ہے بلکہ قاضی صاحب نے ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا کہ ہر کام کرنے والے شخص کو چاہئے کہ جس کام کو تسمیہ سے شروع کرے اسی کام پر دلالت کرنے والے لفظ سے ایک فعل مشتق مان کر بسم اللہ کو اس کے متعلق کر دے تو قاضی صاحب اپنے مسلک کو بیان کرنے کے بعد ان لوگوں کا رد کر رہے ہیں جن لوگوں نے ابدأ کو مقدر مانا ہے اور تردید کی وجہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ کوئی شئی حقیقی نہیں پایا جاتا ہے جو دلالت کرے فعل ابدأ پر ایسے ہی ان لوگوں کی بھی تردید کر رہے ہیں جو ابتدائی کو مقدر مانتے ہیں وجہ تردید ایک تو یہ ہے جو ابدأ کے تحت گذر چکی دوسری یہ ہے کہ ابتدائی مقدر ماننے کی صورت میں حذف زیادہ ماننا پڑے گا بایں طور کہ ابتدائی کو آپ مبتدا تو قرار دیں گے اور بسم اللہ کو جار اصل یا کائن یا ثابت کے متعلق مان کر خبر بنائیں گے ایک تو لفظ ابتدائی مقدر ماننا پڑا دوسرے کائن یا ثابت بخلاف اقرأ کے کہ اس کے اندر زیادتی افعال نہیں ہے اور قلت حذف اولیٰ ہے بمقابلہ کثرت حذف کے لہٰذا اقرأ کی صورت جس میں قلت حذف ہے وہ اولیٰ ہوگی بمقابلہ ابتدائی کے کہ اس میں کثرت حذف ہے اس سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ لفظ اقرأ کو مقدر ماننا اولیٰ ہے بمقابلہ ابدأ کے اب رہا ان کا جواب جو ابدأ کو مقدر مانتے ہیں تو پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے کہ جہاں بھی ظرف مستقر ہو اس کا متعلق فعل عام ہوگا بلکہ یہ قاعدہ اس موقع پر ہے جبکہ محذوف پر کوئی قرینہ خصوصی موجود نہ ہو اور یہاں قرینہ خصوصی موجود ہے لہٰذا فعل خاص مقدر ماننا درست ہے اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضورؐ کے فرمان لم یبدأ میں اثبات فی ابتداء مراد ہے تلفظ بلفظ ابدأ مراد نہیں ہے لہٰذا آپ کی دلیل درست نہیں ہے قاضی صاحب کی عبارت پر ایک اعتراض پڑتا ہے اعتراض یہ کہ آپ نے قاعدہ کلیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کذلک یضمر کل فاعل ما یجعل التسمیۃ مبدأ له جس کے معنی یہ ہوئے ہیں ہر کام کرنے والا اس کام کو مقدر مانے گا جس کے لئے تسمیہ کو مبدأ بنا رہا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ اس لفظ کو مقدر مانا جاتا ہے جو اس کام پر دلالت کرے جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں پر عبارت محذوف ہے اصل عبارت یہ ہے یضمر لفظا یدل علی ما یجعل التسمیۃ مبدأ له تو جواب ترجمہ یہ ہوگا کہ ایسے لفظ کو مقدر مانا جائے کہ جو اس فعل حقیقی پر دال ہو اور دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ ما میں صنعت استخدام ہے جب لفظ ما کو صراحۃً ذکر کیا تو اس سے مراد فعل ہے اور جب لفظ ما کو ضمیر کا مرجع بنایا تو مراد اس سے فعل لفظی ہے۔

وتقديم المعمول ههنا أوقع كما في قوله تعالى بسم الله مجريها وقوله تعالى إياك نعبد لأنه أهم وأدل على الاختصاص وأدخل في التعظيم وأوفق للوجود فإن اسمه تعالى مقدم على القراءة كيف لا وقد جعل آلة لها من حيث إن الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعاً ما لم يصدر باسمه تعالى لقوله عليه الصلوٰة والسلام كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر۔

ترجمہ: اور یہاں فعل محذوف میں معمول کو مقدم کرنا زیادہ مناسب ہے جیسا کہ قول باری بسم اللہ مجریہا اور ایاک نعبد میں مقدم ہے اس لئے کہ تقدیم اہم ہے اور اختصاص پر زیادہ دلالت کرتی ہے اور تعظیم میں اس کو دخل ہے اور وجود خارجی کے موافق ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا نام قرات پر مقدم ہے اور کیوں نہ ہو جبکہ اسم باری کو شریعت نے آلہ قرار دیا ہے قرات کے لئے اس حیثیت سے کہ فعل اس وقت تک شرعاً معتبر اور تام نہیں ہوتا جب تک کہ اسم باری سے اس کی ابتداء نہ کی جائے اس لئے کہ حضور نے فرمایا ہے کہ ہر وہ عظیم الشان کام جس کا آغاز باری تعالیٰ کے نام سے نہ کیا جائے وہ ناقص اور بے برکت ہے۔

تفسیر: یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال مقدر یہ ہے کہ آپ نے بسم اللہ کا متعلق باعتبار لفظ اور قرات کے قرار عامل پر دیا اور بسم اللہ معمول ہے اور تقاضا یہ ہے کہ عامل مقدم ہوتا ہے معمول پر اس لئے کہ معمول باعتبار عمل کے تابع ہے تو گویا عامل ہوا مقتضی اور معمول ہوا مقتضیٰ اور مقتضی مقدم ہوتا ہے مقتضیٰ پر اور یہاں معمول مقدم ہے عامل پر اس کا جواب قاضی صاحب نے دیا کہ اس جگہ معمول کو مقدم کرنا زیادہ موزوں ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول بسم اللہ مجریہا میں اور ایاک نعبد میں معمول کو مقدم کیا گیا ہے اب کسی نے اعتراض کیا کہ بسم اللہ مجریہا کو تقدیم معمول کی نظیر بیان کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ مجریہا یا تو ظرف ہوگا یا مصدر میں ظرف ہے تو ظرف عامل نہیں ہوتا اور اگر مصدر میں ہے تو مصدر عامل تو ہوتا ہے لیکن مقدم میں عمل نہیں کرتا لہذا اس آیت کو تقدیم معمول کی نظیر بیان کرنا درست نہیں جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تقدیم معمول کی نظیر نہیں بلکہ مطلقاً تقدیم کی نظیر ہے اب رہی یہ بات کہ بسم اللہ مجریہا ترکیب میں کیا واقع ہے تو کہتے ہیں کہ ترکیب میں حال ہے جو ارکبوا کی ضمیر سے ہے تقدیر عبارت ارکبوا فیہا مسمین اللہ وقت اجرائہا دوسری ترکیب یہ ہے کہ بسم اللہ خبر مقدم ہو مجریہا مبتدا مؤخر تقدیر عبارت ہوگی بسم اللہ اجراؤہا۔ قاضی صاحب نے تقدیم کے اوقع ہونے کی چار وجہیں بیان کی ہیں اول یہ کہ اسم باری کی شرافت کی وجہ سے بسم اللہ کو مقدم کرنا زیادہ اہم ہے دوم یہ کہ تقدیم اختصاص پر زیادہ دلالت کرنے والی ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ تقدیم ما حقہ التاخیر یفید الحصر والتخصیص سوم یہ کہ اسم اللہ کی تقدیم کو تعظیم میں زیادہ دخل ہے کیونکہ جس کو آپ نے مقدم کیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہی آپ کے نزدیک معظم و مکرم ہے چہارم یہ کہ بسم اللہ کی تقدیم

وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركاً باسم الله اقرأ وهذا وما بعده مقول على ألسنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله۔

ترجمہ: اور بعض لوگوں نے کہا باء مصاحبت کے لئے ہے اور معنی اس صورت کے اندر یہ ہوں گے کہ میں پڑھ رہا ہوں اس حال میں کہ متلبس ہوں یعنی تبرک حاصل کرنے والا اللہ کے نام کے ساتھ اور بسم اللہ سے لیکر آخر سورۃ فاتحہ تک بندوں کی زبانی کہلوایا گیا ہے تاکہ بندے یہ جان لیں کہ اللہ کے نام کے ساتھ تبرک کیسے حاصل کیا جاتا ہے اور اس کی نعمتوں پر اس کی تعریف کیسے کی جاتی ہے اور اس کے فضل کا سوال کیونکر کیا جائے۔

وجود ذہنی کے زیادہ موافق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا اسم تمام چیزوں پر مقدم ہے اور اس کے مقدم ہونے کی دو وجہیں ہیں ایک وجہ یہ کہ اللہ کی ذات تمام ہستیوں پر مقدم ہے لہٰذا اس کا اسم بھی تمام اسماء پر مقدم ہونا چاہئے دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اسم تمام افعال کے واسطے البتہ اور ذریعہ بالذات پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا اسم باری مقدم ہوگا تمام افعال پر لہٰذا اس کو تقدیر میں بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ یہ تقدیم اس کے وجود واقعی کے مطابق ہو جائے۔ اب اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ اسم باری کو آلہ بنانا درست نہیں کیونکہ آلہ تابع اور غیر مقصود ہوتا ہے تو گویا آپ نے اسم باری کو آلہ بنا کر غیر مقصود بنا دیا اور یہ درست نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آلہ اس حیثیت سے نہیں کہ وہ مقصود بالتبع ہے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ فعل اس کے بغیر شرعاً مکمل اور تام نہیں ہو سکتا جیسا کہ فرمان نبی ہے کل امر ذی بال لم یبدأ باسم اللہ فهو ابتر۔ قاضی صاحب کی عبارت پر دو اعتراض ہیں اول یہ کہ اسم اولیٰ، اول اور اوفق و ادخل چاروں اسم تفضیل ہیں اور اسم تفضیل کا استعمال تین طریقوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوتا ہے یا تو من کے ساتھ یا الف لام کے ساتھ یا اضافت کے ساتھ اور یہاں پر کوئی سا بھی طریقہ نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ مطلق نہیں بلکہ اس وقت ہے جبکہ اسم تفضیل خبر نہ ہو اور مفضل علیہ معلوم نہ ہو اور جب مفضل علیہ معلوم ہو اور اسم تفضیل خبر ہو تو اس وقت طرق ثلثہ میں سے کوئی طریقہ ضروری نہیں اور یہاں یہی بات ہے کیونکہ اسم تفضیل ترکیب میں خبر بھی ہے اور مفضل علیہ بھی معلوم ہے لہٰذا کوئی اشکال نہیں دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آپ کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ تقدیم اختصاص پر زیادہ دلالت کرنے والی ہے اور تقدیم کو تعظیم میں زیادہ دخل ہے تو مطلب یہ ہوا کہ اگر تاخیر ہو تب بھی اختصاص تو ہوگا لیکن زیادہ نہیں بلکہ کم ہوگا اور اسی طرح تاخیر کی صورت میں تعظیم تو ہوگی لیکن زیادہ نہیں بلکہ کم حالانکہ تاخیر کی صورت میں بالکل اختصاص نہیں اور نہ مطلقاً تعظیم ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام صیغے ہیں تو اسم تفضیل لیکن معنی میں اسم فاعل کے ہیں جیسے ادل معنی میں دال کے ہے اب کوئی اعتراض نہیں پڑتا۔

تفسیر: وجہ اول میں تقریر ہو چکی کہ اس صورت میں جبکہ باء کو استعانت کے لئے لیا جائے اب بیان کرتے ہیں کہ باء مصاحبت کے لئے لیں تو اس صورت میں ایک اعتراض پڑتا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ باء کو مصاحبت کے لئے لینا درست نہیں کیونکہ اس صورت میں ترکیب یہ ہوگی کہ میں قرات کر رہا ہوں اس حال میں کہ متلبس ہوں اللہ کے نام

وانما كسرت الباء ومن حق الحروف المفردة ان تفتح لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر كما كسرت لام الامر ولام الاضافة داخلة على المظهر للفصل بينهما وبين لام الابتداء ولام التاكيد.

ترجمہ: اور باء کو کسرہ دیا گیا ہے حالانکہ حروف مفردہ کا حق یہ تھا کہ ان کو فتح دیا جائے کسرہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ باء لزوم حرفیت اور جر دینے کی لزومیت کے ساتھ مخصوص ہے جس طرح کہ لام امر کو کسرہ دیا گیا اور لام اضافت کو جبکہ وہ مظہر پر داخل ہو کسرہ دیا گیا فرق کرنے کے لئے لام امر اور لام ابتداء کے درمیان اور لام اضافت اور لام تاکید کے درمیان۔

کے ساتھ اور اس ترجمہ میں ایک قسم کی بے ادبی اور بندہ کی دلیری ثابت ہوتی ہے جو کسی طرح باری تعالیٰ کی شایان شان نہیں ہے اس کا قاضی صاحب نے جواب دیا کہ مطلق ملابس مراد نہیں بلکہ ملابس علی قصد التبرک مراد ہے لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں یہ دو قول تھے باء کے بارے میں اور جیسا کہ آپ متعدد بار سمجھ چکے ہیں کہ جس قول کو قیل سے ذکر کیا جاتا ہے تو وہ مصنف کے نزدیک ضعیف ہوتا ہے پس ایسے ہی یہاں بھی قول ثانی مصنف کے نزدیک ضعیف ہے وجہ ضعف یہ کہ باء کو استعانت کے معنی میں لینے کی صورت میں مطلب یہ ہے کہ ہمارا کام پورا نہیں ہوتا جب تک کہ شروع میں اللہ کا نام نہ لیں اور مصاحبت کا تو مطلب یہ ہے کہ محض اللہ کا نام تبرک کے طور پر لے لیا کوئی زیادہ اہمیت نہیں ہے یہ تقریر کرنے کے بعد اب سمجھئے کہ مصنف بناؤها بعدہ سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ بسم اللہ سے لیکر آخر سورۂ فاتحہ تک یہ سب کلام الٰہی کا ہے اور باء کو آپ استعانت اور مصاحبت کے لئے مانتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ ذات باری خود اپنے نام سے مدد طلب کرتی ہے اور خود اپنے نام سے برکت حاصل کرتی ہے اور خود اپنی تعریف کرتی اور خود اپنی عبادت کرتی ہے اور خود اپنی ذات سے اپنے لئے دعا مانگتی ہے اور یہ سب چیزیں اللہ کے حق میں تو محال اور بندوں کے حق میں بھی مستبعد ہیں تو اس کا جواب دیا کہ یہ کلام اللہ کا بندوں کی زبانی ہے یعنی یہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی زبانی کہلوایا جاتا ہے گویا اللہ تعالیٰ بلسان عبادہ یہ سب فرما رہے ہیں اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ ایک ان پڑھ آدمی سے خط لکھوائے تو دیکھو یہاں بولتا ہے ان پڑھ اور عالم لکھتا ہے کہ میں خیریت سے ہوں اور میری جانب سے تم کو سلام پہونچے یہ پڑھا عالم بلسان جاہل لکھ رہا ہے اور متکلم کے صیغے استعمال کر رہا ہے پس ایسے ہی اللہ تعالیٰ بلسان عبدہ فرما رہے ہیں اب اس میں حکمت کیا ہے تو حکمت یہ ہے کہ بندے اس بات کو جان لیں کہ کن الفاظ سے اللہ کے نام سے برکت حاصل کی جاتی اور کن الفاظ سے اللہ کی تعریف بیان کی جائے گی اور کس طرح اس کے فضل کا سوال کیا جائے گا اس حکمت کی وجہ سے

والاسم عند البصريين من الأسماء التي حذفت أعجازها لكثرة استعمالها

وبُنيت أوائلها على السكون فادخل عليها مبتدئاً بها همزة الوصل لأن من دأبهم

أن يبتدئوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن ويشهد له تصريفه على أسماء وأسامي و

أُسمى وسُميت ومجيء سُمىً كهدىً لغة فيه قال: والله أسماك سُمىً مباركاً ۞ آثرك

به إيثاركا. والقلب بعيد غير مطرد واشتقاقه من السمو لأنه رفعة للمسمى وشعار له.

ترجمہ:- اور لفظ اسم بصریین کے نزدیک ان اسماء میں سے ہے جن کے آخری حرف کو کثرت استعمال کی وجہ سے حذف
کر دیا گیا اور ابتدائی حرف کو ساکن رکھا گیا ہے پھر ابتدا کرنے کیلئے شروع میں ہمزہ وصل کا اضافہ کیا گیا کیونکہ اہل عرب کا
طریقہ یہ ہے کہ وہ کلمہ کی تحریک سے ابتدا کرتے اور حرف ساکن پر ٹھہرتے ہیں اور بصریین کے مسلک کے لئے شاہد اسم کی وہ گردان ہے
جو اسماء و اسامی و سُمیّ اور سمیت کے وزن پر آتی ہے اور سُمیٰ کا جو کہ ہدیٰ کے وزن پر ہے اسم کے معنی میں اسم کی ایک لغت
بنکر مستعمل ہونا اس مسلک بصریین کے شواہد میں سے ہے شاعر کہتا ہے ۔ واللہ اسماک سمی مبارکا ۔ ترجمہ: اے عزیز
خدا نے تیرا نام منتخب کرنے میں تجھ کو دوسرے لوگوں پر ترجیح دی ہے جس طرح فضیلت بخشنے میں تیری ذات کو خدا نے دوسروں کی
ذات پر ترجیح دی ہے مطلب یہ ہے کہ جس طرح تجھ کو خدا نے افضل بنایا ہے اسی طرح تیرا نام بھی خدا نے منتخب کیا ہے۔ اور اسم
کے مادہ اولیٰ میں قلب کا واقع ہونا مستبعد بات ہے جو اس قدر عام نہیں اور اسم کا اشتقاق سمو سے اس لئے ہے کہ اسم
مسمیٰ کیلئے موجب رفعت اور امتیاز ہے ۔

اور تمام تقادیر پر مشکل وجہ سے سمیت کی بابت میں یہ بھی کہنا اور حرف مقصور ہوگی یہ مفتوح ہوں گے مکسور ہوں گے۔
تفسیر:- ساتھ ابواب اللغۃ میں سے دوسری بحث ذکر کر رہے ہیں لفظ اسم کے بارے میں بصریین اور کوفیین کا اختلاف ہے کہ یہ
کس سے مشتق ہے بصریین کہتے ہیں سمو سے مشتق ہے اسلئے ناقص ہے لیکن بصریوں میں بھی بعض ناقص واوی اور بعض ناقص
یائی مانتے ہیں وجہ اختلاف یہ ہے کہ اس کا ماضی سموت بھی آتا ہے واؤ کے ساتھ اور سمیت بھی آتا ہے یاء کے ساتھ جیسے علوت اور
علیت ہے اور تعلیل اسم یوں ہے کہ سمو کثرت استعمال اور توالی حرکات کی وجہ سے تخفیف کا مقتضی ہے اور خفت اول
میں اور ما آخر میں ہوتی ہے لہذا آخر سے واؤ کو حذف کر دیا اور اول کو ساکن کر دیا کیونکہ اگر اول کو بھی حذف کر دیا جائے تو ایک
حرف باقی رہ جائے گا اور کلمہ کیلئے کم از کم دو حرف کا ہونا ضروری ہے اس لئے اول کو حذف نہیں کیا بلکہ ساکن کر دیا اور عرب

ومن السِّمة عند الکوفیین واصلہ وسم حذفت الواو وعوضت عنہا ہمزۃ الوصل لیقل اعلالہ وردّ بان الہمزۃ لم تعہد داخلۃ علی ما حذف صدرہ فی کلامہم ومن لغاتہ سِمٌ وسُمٌ قال۔ بسم الذی فی کل سورۃ سِمُہٗ :۔

ترجمہ :۔ اور اسم کوفیین کے نزدیک مشتق ہے سمۃ سے اور اس کی اصل وسم ہے واؤ کو حذف کرکے ہمزہ وصل اس کے عوض میں لے آئے تاکہ اعلال کم ہو اور تردید یوں طور کی گئی کہ یہ بات نہیں پہچانی گئی کہ اول سے حذف کرکے ہمزہ کو داخل کیا جائے ان کے کلام میں اور اسم کی لغات میں سِم اور سُم بھی ہے جیسا کہ شاعر نے کہا یعنی اس ذات کے نام سے شروع کرتا ہوں جس کا نام ہر سورت کے شروع میں ہے۔

والوں کا طریقہ ہے کہ وہ ابتدا متحرک کے ساتھ کرتے ہیں سکون کے ساتھ نہیں اس وجہ سے اول میں ہمزہ وصل کو زیادہ کر دیا تو اسم ہو گیا قاضی نے کہا کہ عرب والوں کا طریقہ ہے کہ وہ ساکن کے ساتھ شروع نہیں کرتے یہ نہیں کہا کہ ابتدا بالسکون محال ہے حاصل یہ کہ قاضی صاحب نے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے اختلاف اس بات میں ہے کہ ابتدا بالسکون محال ہے یا نہیں تو بعض حضرات فرماتے ہیں کہ محال ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ محال نہیں بلکہ جائز ہے جو لوگ محال ہونے کے قائل ہیں وہ دلیل دیتے ہیں کہ ہم نے عرب والوں کے کلام کا تتبع اور تلاش کی تو ہم کو کہیں بھی ابتدا بالسکون نہیں ملا تو ان لوگوں نے استقراء کو دلیل بنا کر ابتدا بالسکون کو محال کہا اور جو لوگ جواز کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ عجمیوں کے کلام میں ابتدا بالسکون پایا جاتا ہے جیسے پنجابی جب شخص کا تلفظ کرتے ہیں تو شین کو ساکن کر دیتے ہیں قاضی صاحب کی عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی ابتدا بالسکون کے جواز کے قائل ہیں اور جو لوگ محال کہتے ہیں ان کا جواب یہ ہے کہ آپ نے استقراء کو جو دلیل بنایا ہے یہ درست نہیں کیونکہ عدم وجدان عدم وقوع کو مستلزم نہیں ہے ہو سکتا ہے وقوع تو ہو لیکن تمہاری تتبع اور تلاش میں نہ آیا ہو قاضی صاحب نے ولشہادۃ التصریف سے اسم کے ناقص ہونے پر دلیل دی ہے دلیل یہ ہے کہ دیکھو اسم کی جمع اسماء ہے اگر مثال یعنی وسم سے ہوتا تو جمع اوسام آنی چاہیے تھی اسی طرح اس کی جمع الجمع اسامی آتی ہے اگر مثال سے ہوتا تو جمع الجمع اواسم آتی اور ایسے ہی اسم کی تصغیر آتی ہے سُمَیّ اگر مثال سے ہوتا تو تصغیر وُسَیْم آتی اور ایسے ہی فعل مجہول سُمِّیَتْ آتا ہے اگر مثال سے ہوتا تو وُسِمَتْ آنا چاہیے تھا۔ اسی طرح شاعر نے اپنے شعر میں ایک لغت استعمال کی ہے سُمی اور یہ بھی ناقص ہے شعر یہ ہے ؎

واللّٰہ اسماک سُمی مبارکا ۔ آثرک اللّٰہ بہ ایثارکا ۔ یہ شعر لغت نقل کرنے والے نے اپنے ممدوح کے حق میں کہا ہے یعنی اللہ نے تیرا مبارک نام رکھا تجھ کو اس نام کے انتخاب میں تمام لوگوں پر ترجیح دی ہے جس طرح کہ تیری ذات کو تمام ذاتوں پر فضیلت بخشنے میں ترجیح دی ہے مطلب یہ ہے کہ تمہارا نام اللہ نے عمدہ منتخب کیا۔

مذکورہ تمام تقریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم ناقص ہے مثال نہیں ہے کوفیین کی طرف سے اس پر ایک اشکال پڑتا ہے۔

فالاسم ان اريد به اللفظ فغير المسمى لانه يتألف من اصوات مقطعة غير قارة و يختلف باختلاف الامم والاعصار ويتعدد تارة ويتحد اخرى والمسمى لا يكون كذلك وان اريد به ذات الشيء فهو المسمى لكنه لم يشتهر بهذا المعنى وقوله تعالى تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ وَسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ المراد به اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة لها عن الرفث وسوء الادب او الاسم فيه مقحم كما في قول الشاعر الى الحول ثم اسم السلام عليكما وان اريد به الصفة كما هو راي الشيخ ابي الحسن الاشعري انقسم انقسام الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى والى ما هو غيره والى ما ليس هو ولا غيره

ترجمہ: پس اسم سے اگر لفظ مراد لیا جائے تو اسم غیر مسمیٰ ہے اس لئے کہ اسم مرکب ہوتا ہے ایسے اصوات سے جو ٹکڑے ٹکڑے ہیں غیر ثابت ہیں اور قوموں اور زمانوں کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں اور کبھی یہ اسماء متعدد ہوتے ہیں اور کبھی متحد نہیں ہوتے بلکہ ایک ہی نام ہوتا ہے اور مسمیٰ ایسا نہیں ہوتا اور اگر ذات شئ مراد لی جائے تو اسم عین مسمیٰ ہے لیکن اس معنی کے ساتھ مشہور نہیں ہے اور باری تعالیٰ کا قول تبارک اسم ربک اور سبح اسم ربک اس سے مراد لفظ ہے اس لئے کہ جس طرح سے ذات و صفات کو نقائص سے پاک کرنا واجب ہے اسی طرح ان الفاظ کو جو ان کے لئے وضع کئے گئے ہیں پاک کرنا ضروری ہے فحش چیزوں اور سوء ادبی سے۔ یا اسم اس آیت میں زائد ہے جیسا کہ شاعر کے شعر میں لفظ اسم زائد ہے۔ الی الحول ثم اسم السلام علیکما۔ اور اگر صفت مراد لی جائے جیسا کہ رائے ہے شیخ ابوالحسن اشعری کی تو اسم منقسم ہوگا جیسا کہ ان کے نزدیک صفت منقسم ہوتی ہے ایک وہ جو عین مسمیٰ ہے دوم جو غیر مسمیٰ ہے سوم جو نہ عین مسمیٰ ہے اور نہ غیر مسمیٰ ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) وہ یہ ہے کہ آپ نے بعض میں مثالیں بیان کی ہیں ان تمام میں قلب ہے اور قلب کہتے ہیں کلمہ میں تقدیم و تاخیر کر دینا مثلاً اسم کا اصل میں [illegible] قلب کرکے سما بنا لیا اسی طرح دوسری مثالوں میں بھی [illegible] جواب یہ ہے کہ اگر قلب ہوتا تو قلب اتنا عام نہیں ہے کہ کسی لفظ کے تمام صیغوں میں خلاف اصل پر استعمال کئے جائیں مثلاً اس میں قلب ماننا قیاس سے بہت ہی بعید بات ہے اسم کا سمو سے مشتق ہونا کہ اسم کا لغوی معنیٰ بلندی کے ہیں اور اسم میں بلندی اور رفعت کا سبب ہوتا ہے کیونکہ جو چیز بے نام ہوتی ہے ان کا نام نہیں رکھا جاتا جیسے کہ [illegible] کو اسم جنس کے ساتھ ہی پکارتے ہیں اسی وجہ سے اسم کو سمو سے مشتق مانا۔

(بسلسلۂ گذشتہ صفحہ) یہی ان کی دلیل فرمان باری تعالیٰ قل ادعوا اللہ او ادعوا الرحمٰن ایاما تدعوا فلہ الاسماء الحسنیٰ ہے اس آیت
میں بیان کیا کہ باری تعالیٰ کو اللہ کہکر پکارو یا رحمٰن کہکر یہ اسماء حسنیٰ میں سے اور کسی نام کے ساتھ تو اس سے معلوم ہوا کہ اسماء
باری متعدد ہیں اور اسی طرح حدیث میں ہے کہ اسماء باری ننانوے ہیں تو آپ اسم کو عین مسمیٰ مانتے ہیں تو ثابت ہوا کہ
ذات باری متعدد ہیں کیونکہ جب اسماء متعدد ہیں تو مسمیٰ بھی متعدد ہونگے لہٰذا توحید باطل ہے اور اگر آپ اسم کو غیر مسمیٰ مانو تو
یہ خرابی لازم نہیں آتی اس وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ اسم عین مسمیٰ نہیں ہے دوسری دلیل عقلی یہ ہے کہ اسم مرکب ہوتا ہے اصوات سے
جو غیر مجتمع ہیں کیونکہ تلفظ کرنے کے بعد آواز نکل کر ختم ہو جاتی ہے اور اسماء باختلاف ادوار اور قوموں کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتے
ہیں جیسے [illegible] فارسی میں [illegible] ہے اور تازی میں خدا کہتے ہیں اب اگر آپ اسم کو عین مسمیٰ مانو تو جس طرح اسماء مختلف ہوتے
ہیں اسی طرح مسمیٰ بھی مختلف ہونا چاہئے حالانکہ ذات باری اور دیگر مسمیات مختلف نہیں ہوتے ہیں اس وجہ سے بھی ہم نے
اسم کو غیر مسمیٰ مانا تاکہ یہ خرابی لازم نہ آئے اور اشاعرہ نے جو دلیل بیان کی تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح سے ذات باری بابرکت ہے
ایسے ہی اسم باری بھی بابرکت ہے اور جس طرح سے ذات باری کی پاکی بیان کرنا واجب ہے ایسے ہی اسم باری کو بھی نقصان سے منزہ کرنا ضروری
ہے لہٰذا ان دونوں جملوں میں اسم سے مراد ذات نہیں ہے بلکہ لفظ اسم ہی مراد لیا جائے گا کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی لہٰذا
اب آپ کو ان سے استدلال کرنا درست نہیں اور دوسری دلیل یعنی زینب طالق اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں
المرأۃ المسماۃ باسم زینب ہی طالق یعنی وہ عورت جس کا نام رکھا گیا ہے اسم زینب کے ساتھ تو وہ مطلقہ ہے قاضی صاحب نے
کہا کہ فریقین کے درمیان نزاع لفظی ہے حقیقی نہیں ہے اس لئے کہ اسم کی تین صورتیں ہیں یا تو اسم سے مراد لفظ اسم ہے یا ذات
شئی مراد ہے یا صفت مراد ہے اگر اسم سے مراد لفظ اسم ہے تو اسم غیر مسمیٰ ہے اور دلائل وہی ہیں جو ماقبل میں گذر چکے
اور اگر اسم سے مراد ذات شئی ہے تو اسم عین مسمیٰ ہے اور اس کے دلائل اور ان کا جواب بھی ماقبل میں گذر چکا ہے اور رازی
صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ اس معنی کے ساتھ مشہور نہیں ہے ہاں قاضی صاحب نے تبارک اسم ربک اور سبح اسم ربک کا ایک
جواب اور دیا ہے کہ لفظ اسم زائد ہے اب معنی ہوں گے کہ تیرا رب بابرکت ہے اور تیرا رب تمام نقائص سے منزہ ہے جیسا کہ لبید
کے شعر میں لفظ اسم زائد ہے الی الحول ثم اسم السلام علیکما ومن یبک حولا کاملا فقد اعتذر سال بھر تک رو رو کر میرے
اوصاف بیان کرو پھر میری جانب سے تم پر سلام ہو اور جو شخص کامل سال رو لے وہ معذور ہے اس شعر میں لبید مرنے
کے وقت اپنی لڑکیوں سے یہ نصیحت کر رہا ہے کہ میرے مرنے کے بعد جاہلیت کی رسم کے مطابق نوحہ اور گریہ زاری کر کے میرے
اوصاف کو ذکر کرنا کیونکہ جو میرے اوصاف اچھے جانتی ہو وہ بیان کر کے کامل سال رونا اور پھر سال کے پورا ہونے کے بعد میری
جانب سے تم پر رخصتی کا سلام ہوگا اور پھر تم سال پورا ہونے کے بعد معذور بھی ہو جاؤ گی مطلب یہ کہ اس شعر میں لفظ اسم
السلام ہے کہ اس میں لفظ اسم زائد ہے اور اگر لفظ اسم سے صفت مراد لیا جائے اور صفت کے وہ معنی مراد لئے گئے
جو شیخ ابوالحسن کے نزدیک صفت کے معنی ہیں یعنی ما دل علی ذات [illegible] بعض صفات ہیں پھر اس کی دو قسمیں ہیں یا
مشتق ہوگی یا غیر مشتق اگر مشتق ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو دلالت کرے گی صفات اضافیہ پر جیسے
خالق و رازق اور یا دلالت کرے گی صفات حقیقیہ پر اب صفات حقیقیہ کی پھر دو قسمیں ہیں ایک عین ذات جیسے
کہ وجود و قدم [illegible] عین اور لا غیر جیسے کہ علم و قدرت اور دلیل قسم یعنی صفات حقیقیہ کی پھر دو قسمیں ہیں ایک عین ذات

والله اصله إله فحذفت الهمزة وعوض عنها الالف واللام ولذلك قيل يا الله بالقطع الا انه مختص بالمعبود بالحق والإله في الاصل يقع على كل معبود ثم غلب على المعبود بحق۔

ترجمہ: اور لفظ اللہ کی اصل الٰہ ہے ہمزہ کو حذف کر کے عوض میں الف لام لایا گیا اور چونکہ الف لام عوض ہے تعریف کا نہیں اس لئے بوقت ندا یا اللہ ہمزہ قطعی کے ساتھ کہا جاتا ہے مگر یہ کہ لفظ اللہ معبود برحق کے ساتھ خاص ہے اور لفظ الٰہ اپنے اصلی معنی کے اعتبار سے ہر معبود پر بولا جاتا ہے پھر اکثری اطلاق اس کا معبود برحق پر ہونے لگا۔

تفسیر: اب یہاں سے لفظ اللہ کے بارے میں بحث کرتے ہیں جس طرح سے لوگ ذات باری اور صفات باری میں حیران ہیں اسی طرح اللہ کے اسم کی تحقیق کے بارے میں بھی حیران و پریشان ہیں چنانچہ قدمائے فلاسفہ تو سرے سے اس بات کا ہی انکار کرتے ہیں کہ اللہ کے اسماء ذاتی ہیں اور وجہ انکار یہ ہے کہ اسم کے وضع کرنے کی غرض یہ کہ اسم بولکر مسمی کی طرف اشارہ کیا جائے اب واضع یا تو خود باری تعالیٰ ہوں گے یا بندے اگر باری تعالیٰ ہیں تو انہوں نے یا تو اپنے واسطے مسمی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے وضع کیا ہوگا یا بندوں کے لئے اشارہ کرنے کے واسطے وضع کیا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے واسطے اشارہ کرنے کے لئے تو اسم کو وضع نہیں کیا ہے کیونکہ باری تعالیٰ اپنی ذات کی معرفت میں کسی قسم کی بھی محتاج نہیں ہیں بنا بریں اپنے واسطے وضع کرنے کے کوئی معنی نہیں اور بندوں کے واسطے بھی اشارہ کرنے کے کوئی معنی نہیں کیونکہ بندوں کو ذات باری کی معرفت حاصل نہیں ہے بنا بریں ان کے لئے کیسے وضع کیا جائے گا۔ اور خود بندے بھی واضع نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ وضع کے لئے ضروری ہے کہ موضوع لہ ملتفت الیہ بالذات ہو اور ذات باری بندوں کے لئے ملتفت الیہ بالذات نہیں ہیں بنا بریں بندے بھی واضع نہیں ہو سکتے ہیں پس معلوم ہو گیا کہ ذات باری کے لئے کوئی اسم وضع نہیں کیا گیا ہے لیکن جو لوگ اسم ذاتی ہونے کے قائل ہیں وہ جواب دیتے ہیں کہ کسی کے لئے معلوم بالکنہ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ علم بالوجہ اور علم بوجہ ما کافی ہے اور یہاں یہ بات ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم بالوجہ اس کی صفات کے ذریعہ ہو گیا ہو اور پھر اس کے لئے لفظ وضع کر دیا ہو اب جو لوگ اسم ذاتی کے قائل ہیں ان کے چار فرقے ہو گئے (۱) لفظ اللہ اسم مشتق ہے (۲) علم ہے (۳) صفت مشتقہ ہے (۴) علم لفظ اللہ سریانی لفظ ہے ان چاروں کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ اللہ عربی ہوگا یا غیر عربی اگر غیر عربی ہے تو چوتھا قول ہے جو سریانی ہونے کے قائل ہیں وہ یوں کہتے ہیں کہ اصل اس کا لاہا تھی آخر کے حرف کو حذف کر کے اول میں الف لام داخل کر دیا گیا اور علم ہو گیا اور اگر عربی ہے تو علم ہوگا یا اسم مشتق ہوگا علم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ پہلے ہی سے ذات معین کے لئے وضع کر دیا گیا اگر علم ہے تو یہ قول ثانی ہے اور اگر مشتق ہے تو پھر دو صورتیں ہیں: اسم مشتق ہوگا یا صفت مشتقہ اگر صفت مشتقہ ہے تو یہ قول ثالث ہے اور اگر اسم مشتق ہے تو یہ قول اول ہے یہ چار قول اجمالی طور پر آپ کے سامنے آگئے۔ اب تشریح سنئے پہلے قول کی تشریح سے پہلے ایک بات قبیلہ سمجھ لیجئے کہ وہ اسم جو فعل اور حرف کے مقابل ہے تو اس کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) علم (۲) اسم جنس (۳) صفت مشتقہ۔ ان تینوں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اسم کا نفس تصور شرکت سے مانع ہوگا۔

والاظهر انه وصف في اصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم مثل الثريا و الصعق اجري مجراه في اجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه.

ترجمہ:- اور ظاہر یہ ہے کہ لفظ اللہ درحقیقت وصف ہے لیکن جب غلبہ ذات باری کے لئے اس طور پر استعمال ہونے لگا کہ غیر کے اندر بالکل مستعمل نہیں اور علم کے مشابہ ہوگیا جس طرح کہ لفظ ثریا اور صعق ہیں کہ درحقیقت معنی وصفی رکھتے ہیں مگر غلبہ کے باعث علم ہوگئے تو اس کو علم کے قائم مقام کر دیا گیا تین چیزوں میں یہ تمام صفات کا موصوف بننے میں اور خود کے صفت نہ بننے میں اور اشتراک کا احتمال نہ رکھنے میں۔

دلیل سابق کا خلاصہ: اور اگر یا ب سے ہے تو اس کی چار صورتیں ہیں یا تو ماخوذ ہوگا الہ بمعنی تحیر سے اور یا الہ بمعنی سکون سے اور یا الہ بمعنی فزع سے اور یا باب التفعیل سے اگر اول ہے تو قول ثانی اور اگر ثانی ہے تو قول ثالث اور اگر ثالث ہے تو قول رابع اور اگر رابع ہے تو قول خامس ہے۔

تفسیر:- وقیل علم لذاته المخصوصة لفظ اللہ کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ لفظ اللہ ذات مخصوص کا علم ہے اور کسی اصل سے ماخوذ نہیں ہے یہ قول زجاج نحوی اور سیبویہ کی طرف منسوب ہے اپنے مسلک کے اوپر تین دلیلیں دیتے ہیں اول یہ کہ لفظ اللہ خود تو موصوف بنتا ہے اور تمام اسماء اس کے صفات واقع ہوتے ہیں اور یہ خود کسی کی صفت نہیں بنتا ہے لہذا وصفیت کی تو نفی ہوگئی اور علم ہونا ثابت ہوگیا اور یہ بات تو سب پر ظاہر ہے کہ یہ ذات باری ہی کے ساتھ مخصوص ہے لہذا علم ذات ہونا ثابت ہوگیا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اسم ایسا ہونا چاہئے جس کے اوپر تمام اوصاف جاری ہوں اور وہ خود کسی کی صفت نہ بنے۔ اور جب ہم اللہ کے اسماء پر نظر ڈالتے ہیں جن کا اطلاق ذات باری پر صحیح ہے تو ان میں لفظ اللہ کے سوا کوئی لفظ ایسا نہ ملا جس کے اوپر تمام صفات جاری ہوں تو اس سے ثابت ہوگیا کہ لفظ اللہ صفت نہیں ہے اور جب وصفیت کی نفی ہوگئی تو علمیت کا ثبوت ہوگیا اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ لفظ اللہ مختص ہے ذات باری کے ساتھ تو لہذا علم ہونا ثابت ہوگیا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر آپ اس کو صفت مانتے ہیں تو پھر لفظ اللہ کا ذات باری کے لئے استعمال صفات غالبہ کے طور پر ہوگا جس طرح کہ لفظ رحمٰن کا استعمال صفات غالبہ کے طور پر ہوتا ہے اور جب صفات غالبہ کے طور پر استعمال ہوا تو پھر لا الٰہ الا اللہ مفید توحید نہ رہے گا جس طرح کہ لا الٰہ الا الرحمٰن مفید توحید نہیں ہے حالانکہ لا الٰہ الا اللہ کا مفید توحید نہ ہونا باطل ہے کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ لا الٰہ الا اللہ مفید توحید ہے لہذا اللہ کا صفت ہونا باطل ہے اب دیکھئے یہ بات کہ صفت ہونے کی صورت میں کلمہ توحید کیوں نہیں رہے گا تو اس میں راز کی بات یہ ہے کہ صفت کا مدلول معنی وصفی ہوتا ہے ذات معین نہیں بلکہ ذات تو

ولانه لو دل على مجرد ذاته المخصوص لما افاد ظاهر قوله تعالى وهو الله في السموات معنى صحيحا

ولان معنى الاشتقاق هو كون احد اللفظين مشاركا للآخر في المعنى والتركيب وهو حاصل

بينه وبين الاصول المذكورة۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ اگر لفظ اللہ محض ذات مخصوص پر دلالت کرے تو فرمان باری "وھو اللہ فی السموات" کی ظاہری عبارت ایسے معنے کا فائدہ نہیں دے گی جو عقیدہ اہل سنت والجماعت کے پیش نظر صحیح ہوں، اور اس لئے کہ اشتقاق کی حقیقت یہ ہے کہ دو لفظوں میں سے ایک دوسرے کے معنی اور ترکیب میں شریک ہو اور یہ بات لفظ اللہ اور ذکر کردہ اصول کے درمیان موجود ہے۔

(بقیہ گزشتہ) صاعقہ بھیج کر اس کو تباہ و برباد کر دیا۔

تشریح: یہاں سے مصنف مسلک ثالث کے ظاہر ہونے کی دلیل دے رہے ہیں، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کی ذات فی نفسہ بغیر کسی امر آخر کا اعتبار کئے ہوئے اب وہ امر آخر خواہ صفت حقیقی ہو یا صفت اضافی ہو یا سلبی عقل میں نہیں آ سکتی ہے۔ اور جب ذات باری عقل میں نہیں آ سکتی تو کسی لفظ کا مدلول بھی نہیں بن سکتی ہے اس لئے کہ الفاظ تو ان چیزوں پر دلالت کرتے ہیں جو چیزیں ذہن میں پائی جائیں اور ذات باری ذہن میں پائی نہیں جاتی لہٰذا ذات باری کسی لفظ کا مدلول نہیں بن سکتی لہٰذا لفظ اللہ کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ ذات باری کے لئے وضع کیا گیا ہے درست نہیں ہے اور اس کو اگر قیاس کی صورت میں بیان کرنا چاہیں تو یوں کہیں گے کہ لفظ اللہ اگر موضوع ہو ذات مخصوص کے لئے تو اس لفظ اللہ کے ذریعہ ذات پر دلالت ممکن ہوگی۔ اور لفظ اللہ کے ذریعہ ذات باری پر دلالت باطل ہے لہٰذا لفظ اللہ کا ذات باری کے لئے موضوع ہونا بھی باطل ہے پس لفظ اللہ کو علم ماننا درست نہیں بلکہ یہ وصف ہے۔ بعض لوگوں نے اس دلیل کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ دلالت کے لئے مدلول کا تصور بوجہ ما کافی ہے تصور بالکنہ اور بکنہہ ضروری نہیں اور متعذر ذات باری کے اندر تصور بالکنہ اور بکنہہ ہے لہٰذا ہو سکتا ہے کہ ذات باری کا تصور بالوجہ اور بوجہ کر کے لفظ اللہ کو اس کے لئے وضع کر دیا گیا ہو۔ تفسیر: قولہ ولانہ لو دل الخ یہ مسلک ثالث کی دوسری دلیل ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر لفظ اللہ کو علم مان لیں تو یہ لفظ اللہ محض ذات پر دلالت کرتا ہے تو پھر آیت "وھو اللہ فی السموات" کے ظاہری معنی درست نہ ہوں گے اس لئے کہ اس صورت میں آیت کے معنی ہوں گے "ھو الذات المشخص فی السماء" یعنی وہ ذات جو متشخص ہے آسمان کے .... اندر تو اس صورت میں آسمان ذات باری کے لئے ظرف ہو جائے گا جس کی وجہ سے ذات باری کا متحیز ہونا اور مجسم ہونا لازم آتا ہے اور یہ کسی طرح بھی ذات باری کے مناسب نہیں ہے اس لئے مصنف نے ظاہر کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی ظاہر آیت کے اعتبار سے یہ خرابی لازم آئے گی۔ اس لئے اگر ظاہر کو معدول کر کے فی السموات والارض کو علم کے متعلق بنا دیا جائے

وحذف الفہ لحن تفسد بہ الصلوۃ ولا ینعقد بہ صریح الیمین وقد جاء لضرورۃ الشعر

الا لا بارک اللہ فی سہیل ۞ اذا ما اللہ بارک فی الرجال۔

ترجمہ:۔ لفظ اللہ کے الف کو حذف کر کے پڑھنا ایسی غلطی ہے کہ اس سے نماز فاسد ہو جائے گی اور لفظ اللہ کے الف کو حذف کر کے اگر قسم کھائی جائے تو اس سے صریح یمین منعقد نہیں ہوگی اور شاعر کے قول الا لا بارک اللہ فی سہیل الخ میں حذف الف ضرورت شعری کی وجہ سے ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) وتفخیم لامہ۔ یہاں سے قاضی صاحب لفظ اللہ کے بارے میں قرأت کی بحث چھیڑ رہے ہیں اس کے سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لو۔ اول یہ کہ تفخیم کس کو کہتے ہیں اور تقریر سنت کے بیان کیا معنی ہیں۔ اول بات تفخیم تقابل میں آتی ہے ترقیق کے۔ ترقیق کے معنی رقت و نرمی سے ادا کرنا اور تفخیم کے معنی سختی سے پڑھنا یعنی پُر کرنا۔ دوسری بات یہ کہ سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنت متوارثہ دوم سنت اصطلاحیہ۔ سنت متوارثہ کہتے ہیں جو طریقہ باپ دادا سے چلا آ رہا ہو۔ اور سنت اصطلاحیہ کہتے ہیں اس طریقہ کو جس کو نبی علیہ السلام نے کیا ہو اور سنت سے مراد سنت متوارثہ ہے سنت اصطلاحیہ نہیں۔ قاضی صاحب بیان کرتے ہیں کہ لفظ اللہ کا ماقبل اگر مفتوح یا مضموم ہے تو اللہ کا لام پُر پڑھا جائے گا اور اگر مکسور ہے تو باریک پڑھا جائے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ مطلقاً پُر پڑھا جائے گا خواہ اس سے پہلے مکسور ہو یا نہ ہو لیکن قاضی صاحب نے اول طریقے کے بارے میں کہا کہ یہ سنت متوارثہ ہے یعنی یہی طریقہ اسلاف قراء سے منقول ہے۔ اب رہی یہ بات کہ ماقبل مفتوح اور مضموم ہونے کی صورت میں پُر کیوں پڑھا جائے گا اور مکسور ہونے کی صورت میں پُر کیوں نہیں ہوگا۔ تو دونوں صورتوں میں پُر پڑھنے کی تین حکمتیں ہیں پہلی حکمت یہ ہے کہ پُر پڑھنے میں اسم باری کی عظمت ہوتی ہے دوسری حکمت یہ ہے کہ تفخیم کی صورت میں ادائیگی کامل طور سے ہوتی ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ باریک پڑھا جائے تو اس صورت میں حرف زبان کی نوک سے ادا نہیں ہوتا ہے۔ تیسری حکمت یہ ہے کہ پُر پڑھنے کی صورت میں اللہ کے لام کے تلفظ اور لات کے لام میں فرق ہو جائے گا۔ اب رہی یہ بات کہ کسرہ کی صورت میں پُر کیوں نہیں پڑھا جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسرہ کی صورت میں تفخیم کرنے کے وقت ثقل لازم آتا ہے اس لئے کہ کسرہ تقاضا کرتا ہے نیچے کی طرف لانے کا اور تفخیم تقاضا کرتی ہے اوپر جانے کا۔ پس اگر کسرہ کے بعد تفخیم ہوگی تو لازم آئے گا سفل سے علو کی طرف منتقل ہونا۔ اور یہ دشوار ہے جس طرح کہ صعود علی الجبل دشوار ہے۔ اور جو لوگ مطلقاً پُر پڑھتے ہیں وہ بھی سنت متوارثہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

تشریح:۔ وحذف الفہ۔ یہاں سے قاضی صاحب بیان کرتے ہیں کہ لفظ اللہ میں جو لام اور ہا کے درمیان الف ہے اگر اس کو حذف کر دیا جائے تو یہ غلطی ہے لحن کہتے ہیں معنوی غلطی کو۔ اور قاموس میں کہا ہے کہ یہ خطا فی القرأت ہے لیکن

ہو جائیں گے کذا فی خلاصۃ الفتاویٰ، قراءت میں مستلزم ہے لغوی غلطی کو، غیر یا میں غلطی ہے کہ جس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے احناف
اور شوافع دونوں کے نزدیک۔ شوافع کے نزدیک تو اس لئے کہ ان کے نزدیک بسم اللہ فاتحہ کا جزء ہے اور فاتحہ پڑھنا فرض
ہے اور آپ نے جب بسم اللہ کو حذف کر دیا تو گویا کل کو حذف کر دیا کیونکہ انتفاء جزء مستلزم ہے انتفاء کل کو، اور جب لفظ اللہ
کو چھوڑ دیا تو پوری بسم اللہ کو چھوڑ دیا قاعدہ سابق کی وجہ سے، اور جب بسم اللہ کل کو ترک کر دیا تو گویا مکمل فاتحہ کو
ترک کر دیا بقاعدہ سابق، اور فاتحہ ان کے نزدیک فرض ہے لہٰذا ترک فرض کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی اسی وجہ
سے امام شافعی نے فرمایا من ترک حرفا واحدا من الفاتحۃ وجب علیہ اعادۃ الصلوٰۃ۔ اور احناف کے نزدیک اس لئے فاسد
ہو جائے گی کہ الف ساکن کو حذف کر کے یا تو کلام لغو ہو گا یا معنی بدل جائیں گے اور یہ دونوں باتیں مفسد صلوٰۃ ہیں جیسا کہ
قاضی خان میں امام صاحب کا ایک مسئلہ بیان کیا ہے مسئلہ یہ ہے کہ لفظ ثلاثی ہو گا یا رباعی اور خماسی، اگر ثلاثی ہے تو اس کے
اول یا درمیان یا آخری حرف کو حذف کرنے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ مثلاً قرآن یا اربعا میں عین کو حذف کر کے اربا پڑھ
جائے تو ان تمام صورتوں میں نماز فاسد ہو جائے گی تغیر معنی کی وجہ سے یا کلام لغو ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر کلمہ رباعی یا خماسی ہے
اور اس کا آخری حرف ترخیم کی وجہ سے حذف کر دیا جائے تو کوئی حرج نہیں، اور یہاں لفظ اللہ نہ تو رباعی ہے اور نہ خماسی، واقعہ یہ ہے لہٰذا
اگر اللہ کے الف ساکن کو حذف کر دیا جائے تو احناف کے نزدیک بھی نماز فاسد ہو جائے گی۔

ولا ینعقد بہ۔ یہاں سے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ کے الف ساکن کو حذف کرنے سے صریح یمین بھی منعقد نہیں ہوگی
صریح یمین یا اس یمین کو کہتے ہیں جس کے انعقاد کے لئے اس کے ذکر کرنے کے بعد احتیاج نیت نہ ہو، اور صریح یمین کا تحقق اس وقت ہوتا ہے
جب کہ لفظ اللہ کو حرف قسم کا مدخول بنایا جائے اور جب آپ نے لفظ اللہ کے الف ساکن کو حذف کر دیا تو کل اللہ ہی
حذف ہو گیا کیونکہ انتفاء جزء مستلزم ہے انتفاء کل کو، پس صریح یمین کے متحقق ہونے کے واسطے جو چیز ضروری تھی وہ
نہیں پائی گئی لہٰذا صریح یمین منعقد نہیں ہوئی، اور چونکہ صریح یمین کی قید اس لئے ذکر کر دی کہ اگر کسی نے بجائے الف کو حذف
کر کے نیت کر لی یمین کی تو یمین منعقد ہو جائے گی، اور اگر یمین کی نیت نہ کی تو یمین منعقد نہیں ہوگی، اسی وجہ سے امام
غزالی نے فرمایا من قال بلہ علی قصد التلبیس وجہ الطلوبۃ فلیس بیمین ولو نوی بہ الیمین انعقد۔

وقد جاء لضرورۃ الشعر حذفہا الا لا بارک اللہ فی سہیل ٭ اذا ما اللہ بارک فی الرجال۔ یہ اعتراض کا جواب ہے، اعتراض
یہ ہے کہ اللہ کے الف ساکن کے حذف کرنے کو لغوی غلطی کہنا درست نہیں ہے کیونکہ مذکورہ شعر کے دوسرے مصرع میں لفظ اللہ
بغیر الف ساکن کے ہے اگر یہ لغوی غلطی ہوتی تو شاعر کیوں ذکر کرتا۔ جواب شعر میں ضرورت شعری کی وجہ سے بغیر الف
لکھا ہے اور ضرورت شعری میں وہ چیزیں جائز ہوتی ہیں جو غیر ضرورت میں جائز نہیں ہوتیں، فقہاء کا مقولہ ہے الضرورات
تبیح المحظورات۔ اور شعر کا ترجمہ یہ ہے کہ خدا برکت نہ دے اللہ تعالیٰ سہیل نامی کے حق میں جبکہ اللہ تعالیٰ تمام
لوگوں کے حق میں برکت کا فیضان کرے۔

الرحمٰن الرحیم اسمان بنیا للمبالغة من رحم کالغضبان من غضب والعلیم من علم و الرحمة فی اللغة رقة القلب وانعطاف یقتضی التفضل والاحسان۔

ترجمہ: الرحمٰن الرحیم دو نام ہیں جو بنائے گئے ہیں مبالغہ کے لئے ماخوذ ہیں رحم سے جیسے غضبان ماخوذ ہے غضب سے اور علیم ماخوذ ہے علم سے، اور رحمت لغت میں نام ہے رقت قلب اور میلان نفسانی کو کہتے ہیں جو تفضل و احسان کا مقتضی ہو۔

تفسیر: مصنفؒ کی عبارت کو حل کرنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ رحمٰن اور رحیم کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول جمہور کا اور دوسرا سیبویہ کا۔ جمہور تو کہتے ہیں کہ دونوں صفت مشبہ کے صیغے ہیں لیکن مفید مبالغہ ہیں۔ رحمٰن فعلان کے وزن پر اور رحیم فعیل کے وزن پر ہے۔ اور مفید مبالغہ دو طریقے ہیں ایک تو اس لئے کہ صفت مشبہ دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور ظاہر ہے دوام و ثبوت میں زیادتی معنی ہے لہٰذا مبالغہ کے معنی پائے گئے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ زمخشری نے کہا کل ما عدل عن اصلہ فہو ابلغ من اصلہ یعنی جو صیغہ معدول ہو اپنی اصل سے تو وہ بمقابلہ اصل کے بلیغ ہوگا۔
اور یہ دونوں معدول ہیں لہٰذا بلیغ ہے۔ اور سیبویہ کا قول یہ ہے کہ رحمٰن تو صفت مشبہ ہے لیکن رحیم اسم فاعل ہے جو مبالغہ کیلئے وضع کیا گیا ہے بہرحال دونوں کے نزدیک رحمٰن اور رحیم صفت کے صیغے ہیں۔ تو پھر اسمان کیوں کہا جبکہ یہ صفت ہے۔
جواب: اسم یہاں فعل اور حرف کے مقابلہ میں ہے مشتق کے مقابلہ میں نہیں لہٰذا یہ لفظ اسم صفت کو بھی شامل ہو جائے گا۔
اب کوئی اعتراض نہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے وضعتا کے بجائے بنیا کیوں کہا؟ جواب۔ اس بات کو بتلانے کے لئے کہ للمبالغہ میں لام غایت کا ہے صلہ کا نہیں۔ لہٰذا اگر وضعتا کہتے تو تبادر ہوتا کہ لام صلہ کا ہے اور معنی ہوتے کہ یہ دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں مبالغہ کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ حالانکہ دونوں صیغے مبالغہ کے نہیں ہیں بلکہ مفید مبالغہ ہیں جمہور کے قول کی بنا پر تو یوں ہے اور سیبویہ کے نزدیک رحمٰن تو صفت مشبہ اور رحیم صرف مبالغہ کا صیغہ ہے اس بات کو بتلانے کیلئے بنیا للمبالغہ کہا۔ وضعتا نہیں کہا۔ من رحم کا یہ فائدہ ہے بتلاتے ہیں کہ رحمٰن اور رحیم دونوں رحم باب سمع سے مشتق ہیں جیسا کہ غضبان مشتق ہے غضب سے اور علیم مشتق ہے علم سے غضبان نظیر ہے رحمٰن کی اور علیم نظیر ہے رحیم کی۔ اس پر اعتراض ہوگا کہ جمہور کے نزدیک یہ دونوں صفت مشبہ ہیں اور صفت مشبہ لازم سے آتا ہے متعدی سے نہیں آتا۔ اور رحم متعدی ہے جس کے معنی ہیں رحم کرنا۔ لہٰذا رحمٰن اور رحیم کو رحم سے مشتق ماننا درست نہیں ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ رحم ہے تو متعدی لیکن منقول کرلیا گیا لزوم کی طرف اور یہ منقول اس طور پر کہ باب کرم سے افعال خلقیہ آتے ہیں لہٰذا رحم جو باب سمع سے ہے بمنزلہ لازم کے ہوگیا لہٰذا رحمٰن اور رحیم کو رحم سے مشتق ماننا درست ہے جیسے کہ زمخشری نے رفیع الدرجات کو بمنزلہ لازم کے مانا ہے کیونکہ رفع کے معنی بلند کرنا ہے۔ یہاں پر بھی اسی طرح منقول کرکے مشتق مان لیا۔

ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي تكون انفعالات۔

ترجمہ: اور رحم (بچہ دانی) بھی اسی رحمت سے ماخوذ ہے کیونکہ وہ (رحم) بھی اس چیز پر ترحم ہوتا ہے جو اس کے اندر موجود ہے اور اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ ان نتائج و آثار کے اعتبار سے ماخوذ ہیں جو از قبیل تاثیرات ہیں اور مبادی یا اسباب کے اعتبار سے نہیں جو از قبیل تاثرات ہیں۔

(بقیہ گزشتہ صفحہ) والرحمۃ۔ اب یہاں سے رحمت کے معنی بیان کرتے ہیں۔ لغت میں رحمت کے معنی ہیں اس رقت قلب اور میلان نفس کے جو فضل و احسان کا تقاضا کرتا ہے اور اسی سے ماخوذ ہے رحم یعنی بچہ دانی اور مناسبت اس کے اشتقاق کی یہ ہے کہ بچہ دانی بھی مہربان ہوتی ہے اس چیز پر جو بچہ دانی میں ہوتا ہے لیکن یہ مناسبت بیان کرنا ضعیف ہے کیونکہ رحمت میں انعطاف رحم مائل ہونا قلب اور رحم یعنی بچہ دانی میں انعطاف جسمانی ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ نفس انعطاف میں مناسبت ہے اور یہ اشتقاق کے لئے کافی ہے۔

تفسیر۔ واسماء اللہ تعالیٰ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اور اس عبارت میں اسماء سے مراد وہ الفاظ ہیں جو صفات باری پر دلالت کریں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے رحمت کے معنی بیان کئے رقت قلب اور انعطاف کے اور انفعالات کہتے ہیں نفس کے متاثر ہونے کو یعنی نفس کا متاثر ہونا اور جھک جانا۔ یہ کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو مزاج جسمانی کے تابع ہوتی ہیں یعنی پہلے مزاج جسمانی کسی اثر کو قبول کرتا ہے اور پھر نفس پر یہ کیفیت طاری ہوتی ہے۔ اب اگر اللہ پر رحمن اور رحیم کا اطلاق کرتے ہو تو باری تعالیٰ کے لئے نفس اور جسم ثابت کرنا لازم آئے گا نیز متاثر بالغیر ہونا لازم آئیگا۔ اور یہ سب چیزیں مستلزم ہیں امکان کو تو گویا لازم آتا ہے اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ تو بالکل محال ہے۔ لہذا رحمن اور رحیم کا اطلاق ذات باری پر درست نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوپر ان الفاظ کا اطلاق کرنا ان کے حقیقی معنی کے اعتبار سے درست نہ ہو لیکن ان الفاظ کا اطلاق ذات باری پر ان کے غایات اور آثار کے اعتبار سے ہوتا ہے جو از قبیل تاثیر ہیں۔ ان اسباب و مبادی کے اعتبار سے نہیں ہوتا جو از قبیل انفعال و تاثر ہیں۔ مثلاً لفظ رحمت اس کے معنی رقت قلب کے ہیں اور یہ مبادی ہیں۔ مگر اس کا غرض انعام و احسان ہے جو کہ از قبیل افعال ہے اور از قبیل تاثیر ہے پس جب رحمت کا اطلاق ذات باری پر ہوگا تو انعام کے معنی کے اعتبار سے ہوگا اور رحمن کے معنی منعم کے ہوں گے۔ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ رحمن اور رحیم کا اطلاق ذات باری پر بطریق مجاز مرسل یا استعارہ تمثیلیہ کے ہے۔ پہلا یعنی مجاز مرسل راجح ہے۔ مجاز مرسل کہتے ہیں کہ سبب بول کر مسبب مراد لیا جائے جیسا کہ یہاں پر ہے یہ بات ظاہر ہے کیونکہ رحمت جو سبب ہے وہ بول کر مراد لیا انعام و احسان جو مسبب ہے اور استعارہ تمثیلیہ کہتے ہیں۔ ایک ہیئت منتزعہ کو دوسری ہیئت منتزعہ کے ساتھ تشبیہ دینا۔ اور جو لفظ ہیئت مشبہ بہ کے لئے تھا استعمال کیا اس کو ہیئت مشبہ کے لئے استعمال کرنا۔ اور یہاں یہ

والرحمٰن ابلغ من الرحيم لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قطع وقطّع وكبار وكبّار وذلك انما يؤخذ تارة باعتبار الكمية واخرى باعتبار الكيفية فعلى الاول قيل يا رحمٰن الدنيا۔

ترجمہ:۔ اور رحمٰن میں بمقابلہ رحیم کے زیادہ مبالغہ ہے کیونکہ الفاظ کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ قطع بالتخفیف اور قطّع بالتشدید اور کبار بالتخفیف اور کبّار بالتشدید کی مثالوں میں واضح ہے اور اس زیادتی کا کبھی کمیت کے اعتبار سے لحاظ کیا جاتا ہے اور کبھی کیفیت کے اعتبار سے پہلے لحاظ پر یا رحمٰن الدنیا کہا جاتا ہے۔

اور بقیہ مسئلہ مذکورہ بالا استعارہ تمثیلیہ کی صورت میں ہوگی کہ اللہ تعالیٰ کے معاملہ کو رحمٰن کے معاملہ کے ساتھ جو یعنی انعام و احسان کرنا اور ان سے تکالیف کو دور کرنا اس معاملہ کو تشبیہ دی گئی ہے اس بادشاہ کے معاملے کے ساتھ جو رعایا کے ساتھ کرتا ہے جبکہ وہ اپنی رعایا پر رحم کرتا ہے اور ان پر انعام و احسان کرتا ہے اور ان کی تکالیف کو دور کرتا ہے تشبیہ دینے کے بعد مشبہ بہ کے لئے جو الفاظ رحمت استعمال ہوتے تھے وہ مشبہ یعنی ذات باری کے معاملہ کے لئے استعمال ہونے لگے اور اس کے نتیجہ میں اللہ کو رحمٰن و رحیم کہنا درست ہے۔ مصنف نے رحمت کے معنی رقت کے ساتھ کئے ہیں حالانکہ رحمت متعدی ہے اور رقت لازم؟ جواب دیا گیا ہے۔

تشریح:۔ اب تک تو مصنف نے بیان کیا کہ رحمٰن اور رحیم نفس مبالغہ میں دونوں شریک ہیں اب یہاں سے فرق بیان کرتے ہیں کہ رحمٰن میں زیادہ مبالغہ ہے بمقابلہ رحیم کے کیونکہ قاعدہ ہے کہ زیادتی مبانی دلالت کرتی ہے زیادتی معانی پر تو چونکہ رحمٰن میں حروف زیادہ ہیں لہٰذا رحمٰن کے معنی بھی زیادہ ہوں گے بمقابلہ رحیم کے جیسا کہ قطع کے معنی ہیں کاٹنا اور قطّع تشدید کے ساتھ اس کے معنی ہیں بار بار کاٹنا اور ایسے ہی کبار بلا تشدید کے معنی بڑا اور کبّار با تشدید کے معنی بہت بڑا ہیں۔ اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ یہ قاعدہ بیان کرنا درست نہیں کہ زیادتی مبانی دلالت کرتی ہے زیادتی معانی پر اس لئے کہ حذر میں تین حرف ہیں اور حاذر میں چار لیکن حذر میں معاملہ برعکس ہوگیا۔ اس لئے کہ حذر جس میں الفاظ کم ہیں معنی زیادہ ہیں کیونکہ معنی ہیں بہت بچنے والا لیکن حاذر میں الفاظ زیادہ ہیں اور معنی کم ہیں یعنی مطلقاً بچنے والا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ مطلق نہیں بلکہ ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے اور شرط یہ ہے کہ زیادتی مبانی زیادتی معانی پر دلالت کرے گی مگر اس وقت جبکہ دونوں صیغے ایک ہی اصل سے ہوں اور ایک ہی نوع کے ہوں اور یہاں یہ بات نہیں کہ دونوں ایک ہی نوع کے صیغے ہیں اس لئے کہ حذر صفت مشبہ ہے اور حاذر اسم فاعل ہے لہٰذا ان کو لے کر اعتراض کرنا درست نہیں ہے لیکن یہ جواب ضعیف ہے کیونکہ جمہور کے نزدیک تو جواب بن جائے گا مگر سیبویہ کے نزدیک نہیں بنے گا اس لئے کہ وہ تو حذر کو اسم فاعل اور رحمٰن کو صفت مشبہ مانتے ہیں۔ صحیح جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں بلکہ اکثریہ ہے اب کوئی اعتراض نہیں پڑے گا۔

وذلک الخ یہاں سے زیادتی معنی کی بحث کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ زیادتی کی دو قسمیں ہیں ایک زیادتی بحسب

وانما قدم والقياس يقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى لتقدم رحمة الدنيا ولانه صار كالعلم

من حيث انه لا يوصف به غيره لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وذلك لا يصدق

على غيره لان من عداه فهو مستفيض بلطفه انعامه يريد به جزيل ثواب او جميل ثناء او مزيح

رقة الجنسية او حب المال عن القلب ثم انه كالواسطة في ذلك لان ذات النعم ووجودها و

القدرة على ايصالها والداعية الباعثة عليه والتمكن من الانتفاع بها والقوى التي بها يحصل

الانتفاع الى غير ذلك من خلقه لا يقدر عليها احد غيره او لان الرحمن لما دل على جلائل النعم

واصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها فيكون كالتتمة والرديف له او للمحافظة على رؤس الآي

ترجمہ:- وانما قدم الخ اور رحمٰن کو مقدم ذکر کیا گیا حالانکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ذکر اوصاف کے مقام میں ادنیٰ
صفت سے اعلیٰ صفت کی طرف ترقی کی جائے۔ اس لئے کہ دنیا کی رحمت مقدم ہے اور اس لئے بھی کہ رحمٰن لفظ اللہ کے
مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ غیر اللہ کی صفت نہیں بنتا۔ جس طرح کہ لفظ اللہ کا اطلاق ذات باری کے سوا کسی پر نہیں
ہوتا کیونکہ رحمٰن کے معنی اس منعم حقیقی کے ہیں جو رحمت کے انتہائی مقام کو پہنچا ہوا ہو۔ اور یہ معنی غیر اللہ پر صادق
نہیں ہوتے اس لئے کہ خدا کے علاوہ جتنے بھی لوگ ہیں وہ اپنے لطف و انعام کے بدلے کے خواہاں رہتے ہیں خواہ وہ بدلہ اجر
میں ثواب کثیر ہو یا مخلوق کی طرف سے تعریف کرنا مقصود ہو۔ یا دور قت زائل کرنا یعنی نظر بہ ترحم جنس کی بنا پر پیدا ہوتی
ہے یا اپنے دل سے مال کی محبت دور کرنا مقصود ہو اور بندہ پھر اپنے لطف کے اندر ایک واسطہ سا ہے۔ اس لئے کہ خود
نعمتوں کی ذات یا ان کا وجود اور غیر کو دینے پر قدرت دینا اور وہ داعیہ جو بندہ کو دینے پر ابھارتا ہو اور نعمتوں
سے منتفع ہونے کی قدرت دینا اور وہ قوتیں عطا کرنا جن کے ذریعہ انسان نفع یاب ہوسکے اور اس کے علاوہ بہت
سی چیزیں یہ سب اللہ ہی کے پیدا کرنے سے ہیں۔ خدا کے علاوہ ان چیزوں پر کوئی دوسرا قدرت نہیں رکھتا یا اس
لئے کہ رحمٰن جب اللہ کی بڑی بڑی نعمتوں اور ان کے اصول پر دلالت کرتا ہے تو رحیم کو ذکر کیا تاکہ شامل ہو جائے
ان نعمتوں کو جو رحمٰن سے نکل گئی تھیں پس رحیم کا ذکر بطور تتمہ اور ردیف کے ہوگا۔ یا رؤس آیات کی موافقت کی
وجہ سے رحیم کو موخر ذکر کیا۔

تفسیر: — وانما قدم الخ اب بیان سے ایک سوال و جواب کو ذکر کر رہے ہیں لیکن سوال و جواب کو سمجھنے سے پہلے یہ
سمجھ لیجئے جس کو قاضی نے بھی القیاس سے کر بیان کیا ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جو صفات کے تذکرہ کی ترتیب یہ ہونی چاہئے کہ پہلے
ادنیٰ وصف کو ذکر کریں اور بعد میں اعلیٰ کو کیونکہ اعلیٰ کو بعد میں ذکر کرنے سے فائدہ جدیدہ حاصل ہوتا ہے بخلاف
اس کے اگر اعلیٰ کو مقدم ذکر کر دیا جائے تو پھر ادنیٰ کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی کیونکہ اعلیٰ تو اس ادنیٰ کے
معنی پر مشتمل ہی تھا لہٰذا ادنیٰ کو ذکر کرنے کے سوائے تکرار کے کوئی فائدہ جدید حاصل نہیں ہوگا۔ یہ قاعدہ سمجھنے کے بعد اب
سمجھئے کہ الرحمٰن الرحیم میں تذکرہ اوصاف کا موقع ہے اور الرحمٰن بمقابلہ رحیم کے ابلغ ہے اور الرحیم ادنیٰ ہے لہٰذا رحیم کو مقدم
ہونا چاہئے لیکن یہاں معاملہ برعکس ہے یعنی رحمٰن مقدم ہے قاضی صاحب نے اس کے چار جواب دیئے ہیں۔ اول یہ کہ
رحمٰن زیادتی بحسب الکمیت کے اعتبار سے رحمت دنیا پر دلالت کرتا ہے اور رحمت دنیا وجود کے اعتبار سے مقدم ہے
رحمت آخرت پر لہٰذا اس کے لفظ دال یعنی رحمٰن کو بھی ذکراً مقدم کر دیا تاکہ دال کا وجود ذکری مطابق ہو جائے مدلول
کے وجود طبعی کے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ رحمٰن کو اللہ کے ساتھ زیادہ مناسبت ہے کیونکہ غیر اللہ اس کے ساتھ بالکل
متصف نہیں ہوتا۔ جس طرح کہ اللہ کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہوتا اس مناسبت کی وجہ سے رحمٰن علم کی حیثیت میں ہو جاتا
ہے اور چونکہ علم مقدم ہوتا ہے وصف پر اس لئے رحمٰن کو مقدم کر دیا رحیم پر بخلاف رحیم کے کہ اس کا اطلاق غیر اللہ پر بھی
ہوتا ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے رحیم کا لفظ بالمؤمنین رؤف رحیم کے اندر استعمال ہوا ہے اب رہی یہ بات
کہ لفظ رحمٰن کا اطلاق غیر اللہ پر کیوں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ رحمٰن کے معنی ہیں اس منعم حقیقی کے جو انعام کے انتہائی
کمال کے درجہ کو پہنچا ہوا ہو۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ یہ معنی غیر اللہ پر صادق نہیں آتے لہٰذا رحمٰن کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہو سکتا
ہے۔ اب رہی یہ بات کہ یہ معنی غیر اللہ کے اندر کیوں نہیں پائے جاتے تو اس کا جواب سننے سے پہلے منعم حقیقی اور انعام کے درجہ
کمال کے معنی سمجھ لیجئے۔ منعم حقیقی اس منعم کو کہتے ہیں جو خالص اپنی ذاتی نعمتیں دیتا ہو انعام کرنے میں واسطہ نہ ہو۔ اور انعام
کا درجہ کمال یہ ہے کہ انعام کرکے اس کے بدلہ کا خواہاں نہ ہو۔ اب یہ دونوں درجہ کمال ہم بندوں میں نہیں پایا جاتا کیونکہ بندے لطف
و انعام کرکے اس کے عوض کے مستحق رہتے ہیں اب بدلہ کی دو قسمیں ہیں جلب منفعت اور دفع مضرت۔ پھر جلب
منفعت کی دو صورتیں ہیں یا تو آخرت سے متعلق ہوگا یا دنیا سے۔ بندے ان چاروں قسم کے بدلہ کے خواہاں ہیں جلب
منفعت متعلق بآخرت کے تو اس طور پر کہ انعام کی وجہ سے اللہ تعالیٰ سے آخرت کے اندر ثواب کثیر کے متوقع رہتے ہیں
اور جلب منفعت متعلق بالدنیا کے اس طور پر کہ دنیا میں بہترین تعریف کے طالب رہتے ہیں اور دفع مضرت کے اس
طور پر کہ انعام کرکے رقت جنسیہ کو زائل کرنا ہوتا ہے یا دل سے مال کی محبت کو ختم کرنا۔ رقت جنسیہ اس رقت کو کہتے
ہیں جو اپنے ہم جنس کو پریشان حال دیکھ کر عارض ہوتی ہے اور جس کی وجہ سے انسان مضطرب ہو جاتا ہے اس کیفیت
کے عارض ہونے کے بعد اگر مال دیتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اپنے اضطراب کو ختم کرنے کے لئے دے رہا ہے۔ نیز رقت
پائی گئی۔ بعض نسخوں کے اندر رقۃ الخسۃ کا لفظ موجود ہے اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ انعام کرکے اپنے خست کے
عار کو دفع کرنا چاہتا ہے خست کہتے ہیں مستحق سائل کو نہ دینا اور رقت کے معنی طوق کے ہیں اور منعم حقیقی ہونے کی صفت
غیر اللہ سے اس لئے منتفی ہے کہ بندہ انعام کرنے میں صرف واسطہ ہے کیونکہ خود نعمتوں کو پیدا کرنا اور ان کو وجود

والاظهر انه غير منصرف وان حظر اختصاصه بالله ان يكون له مؤنث على فعلى او فعلانة الحاقا له بما هو الغالب في بابه.

ترجمہ :- والاظہر الخ اور اظہر یہ ہے کہ رحمٰن غیر منصرف ہے اگرچہ اس کا خدا کے ساتھ مختص ہونا اس بات سے مانع ہے کہ اس کا مؤنث فعلی یا فعلانۃ کے وزن پر آئے ، کیونکہ یہ غیر منصرف ہے کیونکہ ان کلمات کے ساتھ لاحق کرنے کی وجہ سے جن کے باب میں غیر منصرف ہونا غالب ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) میں لانا اور ان کو مستحق بنا کر ان تک پہونچانے میں قدرت عطا کرنا اور وہ داعیہ و شوق جو بندہ کو اپنا نعمت پر اصرار رہا ہو اور مستقل سے نفع یاب ہونے پر تیار رہتا ہو اور وہ توفیق کہ جن کے ذریعے نفع یاب ہو سکتا ہے نیز اس کے علاوہ بعض بھی نعمتیں ہو سکتی ہیں سب کی سب اللہ کے پیدا کرنے سے ہیں بغیر خدا کے ان چیزوں پر کوئی قادر نہیں . تیسرا جواب یہ ہے کہ جب رحمٰن کے اندر زیادتی بسبب الکیفیت کا لحاظ کیا گیا تو گویا رحمٰن نے بڑی بڑی نعمتوں پر دلالت کی ، اور تسمیہ کے اندر اللہ کے اوصاف بیان کرنے کا موقع ہے لہٰذا پہلے رحمٰن کو رکھا گیا تا کہ اللہ تعالیٰ کے بڑے بڑے انعامات نمایاں ہوں لیکن چھوٹی چھوٹی نعمتیں اس سے رہ گئیں لہٰذا رحیم کو بطور تکملہ اور تتمہ ذکر کر دیا تو گویا رحیم مکمل ہوا اور مکمل شئ بعد میں ہوا کرتی ہے لہٰذا رحیم کو بعد میں ذکر کیا گیا . اب رہا یہ بات کہ لفظ رحیم کو ذکر کر کے تمام نعمتوں کو شامل کر لینے میں کیا حکمتیں ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس وہم و گمان کو دور کرنا مقصود ہے کہ معمولی سی حاجت کو معمولی سی قدرت والے سے طلب کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ تو بڑے بڑے انعامات والا اور بڑی قدرت والا ہے لہٰذا اس سے چھوٹی نعمتوں کو کیا طلب کیا جائے پس اللہ تعالیٰ نے رحیم کو ذکر فرما کر اس وہم کو دفع کر دیا تا کہ چھوٹی نعمتیں بھی اس کے اندر آ جائیں تو گویا اللہ تعالیٰ لفظ رحیم کو ذکر کر کے یہ فرما رہے ہیں کہ اے میرے بندو جس طرح تم مجھ کو رحمٰن سمجھ کر مجھ سے بڑی بڑی نعمتیں طلب کرتے ہو چونکہ میں رحیم بھی ہوں لہٰذا مجھ سے چھوٹی چھوٹی نعمتیں بھی طلب کرو ۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ رحیم کو رؤس آیات کی موافقت کے لئے مؤخر کر دیا گیا رؤس آیات سے آیت کے آخری حروف مراد ہیں جو خصوصی کیفیت کے ساتھ متصف ہیں مخصوص کیفیت یہ ہے کہ ان کا آخری حرف ہلکے ساکن کے بعد میں آ رہا ہے جیسا کہ عالمین اور دین اور نستعین بس یہاں پر لایا گیا تا کہ آیتوں کے اواخر کی کیفیت برقرار رہے۔ اور یہ بات یاد رہے کہ یہ وجہ امام شافعی کے مسلک پر ہے جو بسم اللہ کو فاتحہ کا جزء مانتے ہیں اور اس کی ایک آیت قرار دیتے ہیں جس کی وجہ سے موافقت رؤس آیات کی ضرورت پیش آئی۔

تفسیر :- والاظہر الخ یہاں سے لفظ رحمٰن کے متعلق نحوی بحث کر رہے ہیں کہ لفظ رحمٰن غیر منصرف ہوگا یا منصرف۔ اس بحث کو سمجھنے سے پہلے ایک نحوی مسئلہ سمجھ لیجئے۔ نحوی مسئلہ یہ ہے کہ الف نون زائدتان کبھی اسم میں زائد ہوتے ہیں اور کبھی وصف میں زائد ہوتے ہیں ، اگر اسم میں زائد ہوں تو اس کے غیر منصرف بننے کے واسطے علمیت شرط ہے اور اگر

یہ خیر یا شر کا ذکر کرنا شکار ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ ثنا بمعنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں تیسرے معنی ثنا کے ذکر بالثنا
ہیں اس تیسرے معنی کے اوپر اعتراض ہو گا وہ یہ کہ اس معنی کے اعتبار سے ثنا کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کرنا درست
نہیں ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ تو لسان ہی سے منزہ ہیں اور باری تعالیٰ کی طرف اس معنی کے اعتبار سے ثنا کی نسبت کرنا
ایسا ہے گویا کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کے لئے لسان کو ثابت کر دیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کے لئے لسان وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے اس کا جواب یہ
ہے کہ یہاں لسان سے مراد وہ گوشت کا ٹکڑا نہیں ہے جو بطور ذریعہ نطق ہے بلکہ قوت تکلم مراد ہے اور قوت تکلم سے مراد بھی
حقیقتاً قوت تکلم نہیں ہے بلکہ افاضۂ معانی مع شعور المفیض وارادتہ ہے یعنی معنی کا فیضان اس طور پر کرنا کہ فیضان
کرنے والے کو اس کا شعور اور ارادہ بھی ہو اور لسان کے یہ معنی ذات باری میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ بھی معانی کا فیضان
شعور اور ارادے کے ساتھ کرتے ہیں۔ اب سنئے جمیل اختیاری کی بحث جمیل کے ساتھ جس طرح ذوات متصف ہو سکتی ہیں اسی
طرح صفات بھی متصف ہو سکتی ہیں جمیل اختیاری کی قید سے تعریف پر ایک اعتراض پڑتا ہے وہ یہ کہ حمد کی تعریف سے معلوم
ہو گیا کہ حمد صرف افعال اختیاریہ پر کی جاتی ہے افعال غیر اختیاریہ پر نہیں حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی صفات
ذاتیہ یعنی افعال غیر اختیاریہ پر بھی حمد ہوتی ہے جیسے کہ باری کی قدرت وغیرہ لہذا حمد کی یہ تعریف اس پر صادق نہیں آتی اس
اعتبار سے حمد کی تعریف غیر جامع ہو گئی حالانکہ تعریف کو جامع ہونا چاہئے۔ اس تعریف کو جامع بنانے اور حمد کے اطلاق کو
صفات ذاتیہ پر صحیح کرنے کے لئے چار جواب دیئے جاتے ہیں اول جواب یہ ہے کہ افعال اختیاریہ کے معنی یہ نہیں کہ جو بالاختیار
صادر ہوں بلکہ یہ معنی ہیں کہ افعال اختیاریہ بالقوۃ ہوں یعنی جن کا امکان ہے یعنی کہ اختیار سے حاصل ہوں اور صفات
ذاتیہ بالقوۃ افعال اختیاریہ ہیں لہذا تعریف حمد جامع ہو گئی اور صفات ذاتیہ پر حمد کا اطلاق بھی درست ہو گیا۔ دوسرا
جواب یہ ہے کہ جمیل اختیاری کے معنی یہ ہیں کہ جو افعال فاعل مختار سے صادر ہوں خواہ بالاختیار صادر ہوں یا بالاضطرار۔
اور ظاہر ہے کہ صفات ذاتیہ کا صدور بھی فاعل مختار یعنی اللہ سے ہوا ہے اگرچہ بالاختیار نہیں لہذا اب بھی حمد کا اطلاق
صفات ذاتیہ پر درست ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ حمد خاص ہے اور مدح [illegible] اور یہاں خاص بول کر عام مراد لیا گیا ہے
یعنی حمد بول کر مدح مراد لیا گیا ہے اور مدح کا اطلاق افعال اختیاریہ اور غیر اختیاریہ دونوں پر ہوتا ہے لہذا حمد کا اطلاق
صفات ذاتیہ پر درست ہے چوتھا جواب یہ ہے کہ یہاں حمد عرفی مراد ہے حمد لغوی مراد نہیں ہے اور جمیل اختیاری کی قید حمد
لغوی میں ہے حمد عرفی میں نہیں ہے لہذا عرفاً حمد کا اطلاق صفات ذاتیہ پر درست ہے۔ تعریف میں نعمت کا لفظ آیا ہے۔ لفظ
نعمت کو اگر کسرہ نون کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی احسان کے ہیں اور اگر فتحہ نون کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی تنعیم کے یعنی
خوشگواری ہے اور اگر ضمہ نون کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی مسرت اور خوشی کے ہیں یہاں پر نعمت کسرہ کے ساتھ ہے اور
انعام کے معنی ہوتے ہیں۔ اب تعریف یہ ہوئی کہ حمد تعریف کرنا افعال اختیاریہ پر نعمت کے مقابلہ میں ہو یا غیر نعمت کے مقابلہ میں
والمدح ہو الثناء سے قاضی صاحب مدح کی تعریف کرتے ہیں مطلق افعال حسنہ پر تعریف کرنا خواہ افعال اختیاری ہوں
یا غیر اختیاری۔ والشکر سے شکر کی تعریف کرتے ہیں تعریف سمجھنے سے پہلے سمجھئے کہ شکر کے دو معنی ہیں۔ لغوی اور اصطلاحی۔

۱؎ شکر عرفی کی تعریف کے مناسب ہے کہ شکر لغوی اور اصطلاحی کی تعریف کا ... ۱۲

شکر اصطلاحی کہتے ہیں صرف جمیع ما انعم اللہ بہ علی عبدہ الی ما خلق لاجلہ یعنی اللہ تعالیٰ کے تمام انعامات کو ان کے مقاصد میں صرف کرنا۔ اور شکر لغوی کہتے ہیں فعل ینبئ عن تعظیم المنعم یعنی شکر ایسے فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم کی خبر دے۔ یہ دو معنی سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ قاضی صاحب نے بتایا کہ شکر اس کو کہتے ہیں جو نعمت کے مقابلہ میں ہو قول کے ذریعہ اور عمل کے ذریعہ اور اعتقاد کے ذریعہ۔ اور قاضی صاحب نے اس تعریف کے استشہاد میں ایک شعر پیش کیا ہے ؎

افادتکم النعماء منی ثلثۃ یدی ولسانی والضمیر المحجبا

تمہاری نعمتوں نے میری طرف سے تین چیزوں کا فائدہ دیا میرے ہاتھ زبان اور پوشیدہ قلب کا یعنی تمہارے احسان کی وجہ سے یہ سب میرے تمہارے ہو گئے۔ اس شعر سے معلوم ہوا کہ شکر تینوں چیزوں میں عام ہے اس لئے کہ یہ تینوں چیزیں نعمت کے مقابلہ میں ہیں اور جو چیز نعمت کے مقابلہ میں ہو وہ شکر ہے۔ اب رہی یہ بات کہ تینوں کا ذکر کیسے ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ ہاتھ سے عمل ہوتا ہے لہذا ہاتھ کے ذکر سے عمل کا ذکر ہو گیا اور زبان سے قول ہوتا ہے لہذا لسان کے ذکر سے قول کا ذکر ہو گیا اور اعتقاد قلب سے ہوتا ہے لہذا قلب کے ذکر سے اعتقاد کا ذکر ہو گیا۔ اب ایک اعتراض ہے کہ شکر کے یہاں کون سے معنی مراد ہیں کیونکہ قولا وعملا واعتقادا سے معلوم ہوتا ہے کہ شکر سے اصطلاحی مراد ہے اس لئے کہ شکر اصطلاحی کہتے ہیں جمیع ما انعم اللہ کو ان کے مصارف میں صرف کرنا۔ تو گویا شکر ان تمام چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے اور قولا واعتقادا میں واؤ جمعیت کے لئے ہے۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ شکر اصطلاحی مراد ہے اور آگے جو عبارت ہے فہو اعم منہما من وجہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شکر لغوی مراد ہے کیونکہ شکر لغوی کہتے ہیں اس فعل کو جو تعظیم منعم کی خبر دے رہا ہو۔ تعریف لغوی اس لئے معلوم ہوتی ہے کہ قاضی صاحب نے حمد اور شکر میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت بیان کی ہے اور اس وجہ کی نسبت جہاں ہو وہاں مصداق دونوں جانب سے ہوتا ہے لہذا شکر کا مصداق ہوگا حمد بھی اور حمد صرف زبان سے ہوتی ہے تو گویا زبان سے تعریف کرنا جزئی ہوئی شکر کی اور شکر کلی ہوا اور شکر تعریف لغوی کے اعتبار سے کلی ہوتا ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ شکر کے لغوی معنی مراد ہیں۔ تو گویا شکر کے معنی کے بارے میں قاضی صاحب کی عبارت متزلزل ہے لہذا ہم سوال یوں کریں گے کہ کون سے معنی مراد ہیں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہاں لغوی معنی مراد ہیں۔ اور رہی یہ بات کہ قولا وعملا واعتقادا میں واؤ جمعیت کا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف اصطلاحی مراد ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ واؤ یہاں بمعنی او کے ہے جیسا کہ الکلمۃ اسم وفعل وحرف میں واؤ بمعنی او ہے اب معنی یہ ہوں گے کہ شکر وہ ہے جو نعمت کے مقابلہ میں ہو قول کے ذریعہ یا عمل کے ذریعہ یا اعتقاد کے ذریعہ۔ اب تینوں کے درمیان باہمی فرق کیجئے۔ حمد اور مدح کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی حمد خاص ہے اور مدح عام۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں حمد صادق آئے گی وہاں مدح بھی صادق آئیگی لیکن جہاں مدح صادق آئیگی ضروری نہیں کہ وہاں حمد بھی صادق آئے جیسے مدحت زیدا علی علمہ کہا جا سکتا ہے لیکن حمدت زیدا علی حسنہ نہیں کہا جا سکتا۔ ہاں مدحت زیدا علی حسنہ کہا جا سکتا ہے اور یہ فرق تعریف سے ظاہر ہے۔ اور اگر حمد ومدح کو ایک طرف رکھو اور شکر کو دوسری طرف تو ان کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے عموم وخصوص من وجہ کہتے ہیں کہ تھوڑا سا عموم ہو اور تھوڑا سا خصوص۔ اور یہ معنی یہاں موجود ہیں اس لئے کہ حمد اور مدح متعلق کے اعتبار سے عام ہے اور مورد کے اعتبار سے خاص اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی مورد کے اعتبار سے عام ہے اور

متعلق کے اعتبار سے خاص ہے۔ عموم و خصوص من وجہ کی نسبت کے پائے جانے کے لئے تین مادوں کا ہونا ضروری ہے ایک وہ مادہ جہاں دونوں پائے جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کر دی۔ مدعو نے زبان سے ابتداً آپ کا شکریہ، یہاں حمد بھی پائی گئی کیونکہ فعل زبان سے ہوئی اور شکر بھی پایا گیا کیونکہ نعمت کے مقابلہ میں ہے۔ دوسرا مادہ جہاں حمد پائی جائے شکر نہ پایا جائے جیسے آپ نے یوں ہی کسی کی زبان سے تعریف کر دی۔ تیسرا مادہ یہ ہے کہ آپ نے مجھ کو دعوت کھلائی میں نے کھا کر ہاتھ سے آپ کی تعظیم کر دی۔ یہ فرق تو معنی کے اعتبار سے تھا اور استعمال کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ حمد و مدح دونوں کے مقابلہ میں ذم آتا ہے۔ اور شکر کے مقابلہ میں کفر آتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ حمد و مدح کہتے ہیں ذکر محاسن کو اور ذم کہتے ہیں ذکر قبائح کو اور ظاہر ہے کہ محاسن اور قبائح میں تقابل ہے۔ اور شکر کہتے ہیں اظہار نعمت باتیان الفعل الذی ینبئ عن تعظیم المنعم اور کفر کہتے ہیں کتمان نعمت کو اور ظاہر ہے کہ اظہار و کتمان میں تقابل ہے۔ فرق سمجھ کر اب یہ سمجھئے کہ زمخشری نے حمد و مدح کے درمیان ترادف مانا ہے اور انہیں کے قول کو دلیل بنا اخوان سے قاضی نے بیان کیا ہے تو قاضی نے بھی اخوان سے یہی معنی سمجھے ہیں مگر علامہ سعد الدین تفتازانی نے بیان کیا ہے کہ اخوان سے مراد ترادف نہیں ہے بلکہ اخوان سے مراد اشتقاق کبیر میں شریک ہونا ہے بلکہ علامہ تفتازانی نے کشاف کے حاشیہ میں لفظ اخوان کو قاعدہ کلیہ بتا دیا اور کہا کہ جہاں کہیں یہ لفظ ہو وہاں پر اشتقاق کبیر میں شریک ہونا مراد ہے اور زمخشری کے کلام سے ترادف اس طور پر سمجھا جاتا ہے کہ انہوں نے کہا کہ ذم مقابلہ میں آتا ہے حمد کے حالانکہ ذم مدح کے مقابلہ میں آتا ہے لہذا ذم کو حمد کے مقابلہ میں ذکر کرنا اس وقت درست ہوگا جبکہ حمد اور مدح دونوں میں ترادف مانا جائے۔ اب رہی یہ بات کہ اشتقاق کبیر کس کو کہتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ اشتقاق کی تین قسمیں ہیں اشتقاق صغیر، اشتقاق کبیر، اشتقاق اکبر، اشتقاق کہتے ہیں دو لفظوں میں ہر ایک کا دوسرے کے مشارک ہونا معنی اور ترکیب میں۔ اب اگر حروف مادہ اور ترتیب دونوں میں شرکت ہو تو اشتقاق صغیر ہے جیسے ضرب اور مضرب اور اگر حروف مادی میں شرکت ہو لیکن ترتیب میں شرکت نہ ہو تو اس کو اشتقاق کبیر کہتے ہیں جیسے کہ حمد اور مدح اور جذب اور جبذ۔ اور اگر اکثر حروف مادی میں شرکت ہو تمام میں شرکت نہ ہو تو اس کو اشتقاق اکبر کہتے ہیں جیسے فلق اور فلج اور فلذ۔ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اگر غیر کے محاسن کو محض محبت کے پیش نظر بیان کرے تو حمد ہے ورنہ مدح ہے۔ اسی وجہ سے حمد کو خبر متضمن الانشاء کہتے ہیں اور مدح کو خبر محض کہتے ہیں۔ اور تفسیر رحمانی میں ہے کہ حمد کہتے ہیں ذی علم کے کمال کو اس کی تعظیم کے طور پر ذکر کرنا اور مدح کہتے ہیں مطلقاً کسی شی کے کمال کو ذکر کرنا۔

ولما كان الحمد من شعب الشكر اشيع للنعم وادل على مكانها لخفاء الاعتقاد وما في آداب الجوارح من الاحتمال رأس الشكر والعمدة فيه في قوله عليه الصلوة والسلام الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمده والذم نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر.

ترجمہ:- اور چونکہ حمد شکر کے دیگر اقسام کے مقابلہ میں نعمتوں کو زیادہ واشگاف کرنے والی اور ان کے وجود پر زیادہ رہنمائی کرنے والی تھی کیونکہ اعتقاد مخفی ہے اور اعضاء جوارح کے آداب میں دوسری چیز کا بھی احتمال ہو سکتا ہے اسی لئے حدیث الحمد راس الشکر ما شکر اللہ من لم یحمدہ میں حمد کو شکر کی اصل اور عمدہ ترین قسم قرار دیا گیا اور ذم نقیض ہے حمد کا اور کفران نقیض ہے شکر کا۔

تفسیر:- ولما کان الخ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حمد اور شکر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ماننا درست نہیں ہے کیونکہ عموم وخصوص من وجہ ماننے کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک دوسرے پر بعض افراد میں صادق آئے گا حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان الحمد راس الشکر سے حمد کا جزو شکر ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ آپ نے فرمایا کہ حمد راس ہے شکر کا تو گویا شکر کو ایک جسم مانا اور حمد کو اس کا ایک جزو اور عضو مانا اور جب کل وجزء کا تعلق ہو گیا تو جس طرح کل جزء پر صادق نہیں آتا اسی طرح شکر بھی حمد پر صادق نہیں آئے گا تب عموم وخصوص من وجہ کی نسبت باطل ہو گئی کیونکہ عموم وخصوص من وجہ کے لئے ایک مادہ اجتماعی ضروری ہے نیز حدیث کے دوسرے جزء سے حمد کا عام مطلق ہونا یا مساوی ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ حضور نے ما شکر اللہ من لم یحمدہ فرما کر انتفاء حمد کی وجہ سے شکر کی نفی کر دی جس سے معلوم ہوا کہ حمد شکر سے عام مطلق یا اس کے مساوی ہے۔ عموم وخصوص من وجہ کا تعلق نہیں ہے کیونکہ انتفاء عام من وجہ سے انتفاء اخص من وجہ نہیں ہوتا۔ ہاں انتفاء عام مطلق سے انتفاء اخص مطلق ہو جاتا ہے اور اسی طرح احد المتساویین کے انتفاء سے آخر کا انتفاء ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے اندر راس سے مراد جزء حقیقی نہیں بلکہ جزء ادعائی مراد ہے اسی طرح حضور نے نفی ادعائی فرمائی ہے۔ ادعاء کا مطلب یہ ہے کہ حمد واقعۃً تو شکر کا اصل اور جزء نہیں تھا مگر متکلم نے کسی وجہ سے اس کے اصل اور جزء ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ تو یہاں پر بھی حمد در اصل شکر کی اصل یا جزء نہیں ہے لیکن حضور نے ایک وجہ کی بنا پر اس کے اصل ہونے کا دعویٰ فرمایا اور حمد کے انتفاء سے شکر کا انتفاء فرما دیا۔ وجہ ادعاء یہ ہے کہ حمد بمقابلہ اعتقاد وعمل کے جو شکر کے اقسام ہیں نعمتوں کو زیادہ ظاہر کرنے والی ہے اور وجود نعمت اور ثبوت نعمت پر عمل و دلالت کرنے والی ہے اس لئے کہ حمد الفاظ سے ہوتی ہے تو جب حمد کی جائے گی تو گویا الفاظ کے ذریعہ

والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرف كل احد ان الحمد ما هو وقيل للاستغراق اذ الحمد في الحقيقة كله له اذ ما من خير الا وهو موليه بوسط او بغير وسط كما قال الله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله

ترجمہ:۔ اور تعریف جنس کے لئے ہے اور الف لام سے مقصود اس حقیقت حمد کی طرف اشارہ کرنا ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے کہ حمد کی حقیقت یہ ہے اور بعض نے کہا کہ الف لام استغراق ہے کیونکہ تمام افراد حمد اللہ ہی کے لئے ہیں اس لئے کہ تمام بھلائیوں کا عطا کرنے والا وہی ہے بالواسطہ یا بلا واسطہ جیسا کہ خود ارشاد باری ہے۔ وما بکم من نعمة فمن الله کہ تمہارے پاس جتنی بھی نعمتیں ہیں سب خدا ہی کی جانب سے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) میں، اب کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مصادر کو بمنزلہ افعال کے مان لیا جاتا ہے۔ اور مصدر کو فعل کے لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے قائم مقام مان لیتے ہیں جس کی وجہ سے افعال کو حذف کر دیتے ہیں اب رہی یہ بات کہ کس موقع پر افعال کو حذف کر کے مصادر کو ان کے قائم مقام کیا جائے گا تو اس کے لئے نحاة نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ اگر مصدر کے بعد فعل کا فاعل یا مفعول بطور اضافت یا حرف جر کے ساتھ مذکور ہو اور وہ مفعول مطلق بیان نوع کے لئے نہ ہو تو اس صورت میں فعل کا حذف کرنا قیاساً واجب ہے جیسے الحمد للہ کے موقع میں بھی یہی بات ہے کیونکہ یہاں پر بھی لفظ اللہ جو مفعول ہے حمد کا وہ حمد کے بعد بطور حرف جر کے مذکور ہے لہذا فعل کو حذف کرنا ضروری ہے اسی قاعدہ کی طرف مصنفؒ وعن المصادر التی تنصب الخ سے اشارہ کر رہے ہیں بہرکیف اصل حالت اس کی نصبی تھی۔ اب بعض حضرات اس پر الف لام داخل کر کے اس کو منصوب ہی رکھتے ہیں اور یہ قراءت شاذ ہے اور اس لئے کہ قواعد میں صاحب کشاف نے قبیح کہا ہے کہ الف لام کا استعمال کیا جائے اور اکثر حضرات اس کو الف لام داخل کر کے بحالہ منصوب پڑھتے ہیں یا پھر الحمد کو مبتداء اور للہ پر حرف جار داخل کر کے اس کو خبر بناتے ہیں گویا نصب سے رفع کی طرف عدول کرتے ہیں۔ اور یہی زیادہ بہتر ہے اب رہی یہ بات کہ نصب سے رفع کی طرف عدول کیوں کیا گیا تو جواب اس کا یہ ہے کہ ثبوت حمد اور عموم حمد پر جملہ اسمیہ دلالت کرے۔ ثبوت پر تو اسمیہ ہونے کی وجہ سے اور عموم پر الف لام کی وجہ سے اور دوام پر قرینہ مقام کی وجہ سے بخلاف اس صورت کے جبکہ آپ اس کو منصوب پڑھتے تو یہ دونوں چیزیں مفقود ہو جاتیں کیونکہ مفعول منصوب کے لئے فعل ناصب کا مقدر ماننا ضروری ہے۔ اور جو مقدر ہو کالمذکور ہوتا ہے تو فعل ناصب بھی مذکور ہی کی حیثیت سے ہوتا ہے اور جب مذکور کی حیثیت رکھتا ہے تو عموم و ثبوت و دوام دونوں منتفی ہو جاتے ہیں عموم تو اس وجہ سے کہ یہ دلالت کرتا ہے نسبت علی الفاعل پر جو معین ہے۔ اور دوام و ثبوت اس وجہ سے کہ فعل زمانہ معین کے ساتھ مقترن ہوتا ہے۔

تفصیل:۔ والتعریف فیہ الخ اب یہاں سے تیسری بحث الف لام کے بارے میں کر رہے ہیں بحث سے پہلے یہ سمجھئے کہ الف لام کی چار قسمیں ہیں۔ عہد خارجی۔ عہد ذہنی۔ جنس۔ استغراق۔ وجہ حصر چاروں کے درمیان یہ ہے کہ الف لام کے

وفیہ اشعار بانہ تعالیٰ حیٌّ قادرٌ مریدٌ عالمٌ اذ الحمد لا یستحقہ الا من ھذا شانہٗ. وقرئ الحمدِ باتباع الدال اللام وبالعکس تنزیلاً لھما من حیث انھما یستعملان معاً منزلۃ کلمۃٍ واحدۃٍ۔

ترجمہ:۔ اور الحمد للہ کے جملے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہیں قادر ہیں بالارادہ کام کرتے ہیں عالم ہیں۔ کیونکہ حمد کا استحقاق اسی ذات کو ہے جس میں یہ سب صفات موجود ہوں اور الحمدِ للہ کسرِ دال بھی پڑھا گیا دال کو لام جارہ کے تابع کرتے ہوئے اور اس کے برعکس لام کو دال کے تابع کرتے ہوئے الحمدُ لُلّٰہ ضمِ لام بھی پڑھا گیا ان دونوں کو کلمہ واحدہ کے منزلہ میں اتار لینے کی وجہ سے کیونکہ یہ دونوں ساتھ ساتھ استعمال ہوتے ہیں۔

والقیہ مگر لام جنس تو ذریعے سے اشارہ حقیقت کے حصہ معینہ کی طرف ہوگا یا حقیقت کی طرف اگر حصہ معینہ کی طرف اشارہ کیا جائے تو عہد خارجی ہے اور اگر حقیقت کی طرف اشارہ کیا جائے تو پھر تین حال سے خالی نہیں یا تو حقیقت من حیث ہی ہی کے پیش نظر یا حقیقت من حیث وجود بالضمن بعض افراد یا من حیث وجود بالضمن جمیع افراد پہلی طرف اول کو جنس ثانی کو عہد ذہنی ثالث کو استغراق کہتے ہیں۔ یہاں پر الف لام عہد ذہنی اور عہد خارجی نہیں ہو سکتا عہد خارجی تو اس لئے نہیں کہ حمد کا کوئی فرد معین مخاطب کے نزدیک موجود نہیں کہ جس کی طرف اشارہ کیا جائے اور عہد ذہنی بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ مقام حمد کے منافی ہے اس لئے کہ مقام حمد تو یہ ہے کہ جمیع محامد کو ذات باری کے لئے ثابت کیا جائے اور عہد ذہنی کی صورت میں بعض افراد کی طرف اشارہ ہوتا ہے پس جب ان دو کی نفی ہو گئی تو جنس ہوگا یا استغراق۔ اگر جنس ہے تو الف لام سے اشارہ اس حقیقت ملکی کی طرف ہوگا اور جنس مراد لینے کی صورت میں استغراق بھی ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ اگر کوئی فرد بھی حمد کا غیر کے لئے ثابت ہوگا تو گویا جنس کا اطلاق درست ہوگا اور جب جنس کا اطلاق فرد پر درست ہوگا تو فرد کا غیر کے لئے ثابت ہونا گویا جنس کا غیر کے لئے ثابت ہونا ہے پس جنس حمد ذات باری کے لئے مختص کہاں رہی۔ حالانکہ آپ نے جنس حمد کو ذات باری کے لئے مختص کیا ہے پس اس سے معلوم ہوا کہ جب جنس کا اختصاص ہوگا تو جمیع افراد کا بھی اختصاص ذات باری کے لئے ہو جائے گا پس جنس ہونے کی صورت میں استغراق کے معنی بھی ملحوظ ہوں گے اور الف لام کو استغراق کے لئے بھی لیا جا سکتا ہے اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ تمام افراد حمد ذات باری کے لئے مختص ہیں کیونکہ جتنی بھی خیر ہے سب کا عطا کرنے والی ذات اللہ ہے اب وہ عطا بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وما بکم من نعمۃ فمن اللہ۔ اس پر کسی نے اشکال کیا ہے کہ بندہ خیر کے دینے میں واسطہ بنتا ہے لہٰذا وہ بھی حمد کا مستحق ہوگا تو پھر جمیع افراد ذات باری کے ساتھ مختص کہاں رہے۔ جواب یہ ہے کہ حقیقتاً عطا کرنے والا اللہ رب العزت ہے۔

تفسیر:۔ وفیہ اشعار الخ۔ یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ اس آیت سے علم کلام کا ایک مسئلہ مستنبط کیا گیا ہے مسئلہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ حی ہیں قادر ہیں اور مرید ہیں اور عالم ہیں اس لئے کہ استحقاق حمد کو ذات باری کے لئے مخصوص

ہے جیسے کہ نعم، بئس وغیرہ۔ صفت مشبہ نکرہ ہے چونکہ اب نحو سے صفت مشبہ کا آنا نادر تھا اس لئے ایک نظیر بیان
کر دی۔ نعم الحدیث ہوا جانا جیسا کوئی شخص بات کو طول دے اور فساد پھیلا رہا ہے جس کا ترجمہ گھس جیل اور بتیل ہوری
ہے اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے اشکال یہ ہے کہ رب ربّ نصر سے متعدی ہے اور صفت مشبہ متعدی سے آتا
نہیں ہے لہٰذا اب صفت مشبہ کیسے ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ اس کو پہلے فعل لازم یعنی باب کرم کی طرف منتقل کر لیا گیا
اور باب کرم لازم آتا ہے لہٰذا اب صفت مشبہ کا مشتق کرنا درست ہوگیا۔ مالک کو بھی رب کہا جاتا ہے اس لئے
کہ وہ بھی اپنی مملوک شئی کی تربیت اور حفاظت کرتا ہے اور لفظ رب ذات باری کے ساتھ مخصوص ہے غیر کے
اوپر اس کا اطلاق بغیر اضافت کے نہیں ہوتا جیسے کہ قرآن حکیم میں حضرت یوسفؑ کا وہ قول نقل کیا ہے جو انہوں
نے بادشاہ مصر کے قاصد سے فرمایا تھا ارجع الی ربک یعنی اپنے آقا کے پاس واپس جاؤ اور جیسے زلیخا کے مطالبہ
کے وقت حضرت یوسفؑ نے فرمایا تھا انہ ربی احسن مثوای اور جیسے ان دو قیدیوں کو تعبیر خواب دیتے ہوئے فرمایا
تھا اما احدکما فیسقی ربہ خمرا تو دیکھو حضرت یوسفؑ نے رب کو شاہ بادشاہ مصر کے لئے استعمال کیا جس سے معلوم ہوا
کہ رب کا استعمال اضافت کے ساتھ جائز ہے اس لئے اگر اس سے پہلے کی شریعت کو قرآن پاک میں بغیر نکیر کے بیان کیا جائے
تو وہ ہمارے واسطے حجت ہوا کرتی ہیں۔ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ مصنفؒ جو کچھ بھی گفتگو کر رہے ہیں لغت کے سلسلہ
میں ہے لیکن شرعی نقطۂ نظر سے لفظ رب کو مکلف[1] کی طرف مضاف کر کے غیر اللہ کے لئے استعمال کرنا مکروہ ہے لیکن غیر
مکلف کی طرف اضافت کر کے استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں جیسے رب الدار کیونکہ حضورؐ کا ارشاد مبارک ہے
لا یقل احدکم اطعم ربک جس کا ترجمہ یہ ہے کہ اپنے آقا کو کھانا کھلانے کے وقت اطعم ربک نہ کہو یعنی اپنے رب کو کھانا کھلاؤ
تو دیکھو حضورؐ نے کاف خطاب جو ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کی طرف مضاف کر کے غیر اللہ کے لئے لفظ رب
کو استعمال کرنے سے منع فرمایا۔ اس موقع پر ایک اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ رب العلمین کو مکسور پڑھنے کی وجہ یہ
کہ اس کو اللہ کی صفت قرار دیا جائے لیکن صفت قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ صفت اور موصوف کے درمیان تعریف
و تنکیر کے اعتبار سے مطابقت کا ہونا ضروری ہے اور یہاں مطابقت پائی نہیں جاتی۔ اس لئے کہ اللہ معرفہ ہے اور رب
العلمین نکرہ ہے اس لئے کہ رب صفت مشبہ ہے اور اس کی اضافت علمین کی طرف ہو رہی ہے اور صفت کی اضافت
جب معمول کی طرف ہو تو اس کو اضافت لفظی کہتے ہیں اور اضافت لفظی مفید تعریف نہیں ہوتی بلکہ مفید تخفیف ہوتی ہے
یعنی مضاف اضافت لفظی کے بعد نکرہ ہی باقی رہتا ہے اور جب نکرہ ہوا تو موصوف و صفت میں مطابقت نہ ہوئی۔
جواب اس کا یہ ہے کہ رب العلمین کے اندر اضافت لفظی نہیں بلکہ اضافت معنوی ہے اس لئے کہ اضافت معنوی کہتے
ہیں صفت کا اپنے معمول کی طرف مضاف نہ ہونا اور یہاں بھی لفظ رب اپنے معمول کی طرف مضاف نہیں کیونکہ عالمین جو حالت جر
میں ہے اور رب صفت مشبہ لازم ہے اور لازم نصب کا عامل نہیں بن سکتا پس معلوم ہوا کہ العلمین رب کا معمول نہیں ہے جب یہ اضافت
معنوی کی تعریف پائی گئی تو لفظ رب معرفہ ہو گیا لہٰذا اب موصوف و صفت کے درمیان مطابقت ہو گئی اب کوئی اشکال نہیں۔

[1] مکلف سے مراد ذوی العقول ہے اور غیر مکلف سے مراد غیر ذوی العقول ہے ۱۲

والعالم اسم لما يعلم به كالخاتم والقالب غلب فيما يعلم به الصانع وهو كل ما سواه من الجواهر و

الاعراض فانها لامكانها وافتقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده۔

ترجمہ :- اور عالم نام ہے اس چیز کا جس کے ذریعہ کسی چیز کا علم ہو جیسے خاتم (نام ہے آلۂ ختم کا) اور قالب (نام ہے آلۂ قلب یعنی سانچے کا) پھر غلبۂ استعمال ہو گیا ان چیزوں میں جن کے ذریعہ صانع کا علم ہو (اور عالم کا مصداق) وہ سب چیزیں ہیں جو صانع کے علاوہ ہیں خواہ اعراض کے قبیلے سے ہوں یا جواہر کے قبیلے سے۔ اس لئے کہ یہ چیزیں اپنے امکان اور اپنے احتیاج الی المؤثر کی وجہ سے صانع کے وجود پر دلالت کرتی ہیں۔

تشریح :- اب مصنف کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد مصنف رب العالمین کی تفسیر کر رہے ہیں۔ عالمین جمع ہے عالَم کی عالَم بروزن فاعَل اسم آلہ ہے کیونکہ اسم آلہ کا وزن جس طرح مِفعَل اور مِفعال ہے اسی طرح بعض حضرات نے فاعَل کو بھی اسم آلہ کا وزن قرار دیا ہے۔ عالم ماخوذ ہے علم سے اس کے معنی ہیں ما یعلم بہ الشئی یعنی جس کے ذریعہ سے کسی شئی کا علم ہو جس طرح کہ لفظ خاتم آلۂ ختم یعنی مہر کرنے کا آلہ۔ اور قالب آلۂ قلب یعنی پلٹنے کا آلہ۔ پھر غلبۃً اس کا استعمال ہونے لگا ان اجناس کے اندر کہ جن اجناس کے ذریعہ سے صانع کا علم ہو اب وہ علاوہ ذات باری کے علاوہ جتنی بھی چیزیں ہیں سب کو شامل ہو جائے گا۔ خواہ وہ چیزیں جواہر ہوں یا اعراض۔ جواہر اور اعراض کا لفظ استعمال کرنا زیادہ بہتر ہے بمقابلہ لفظ اجسام استعمال کرنے کے کیونکہ اجسام کا لفظ استعمال کرنے کی وجہ سے جوہر مفرد جیسے اجزاء لا تتجزیٰ عالم سے خارج ہو جاتے ہیں حالانکہ یہ بھی عالم میں داخل ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ جتنی چیزیں ماسوا اللہ ہیں ان سے صانع کا علم کس طرح سے ہوتا ہے اور کس طرح وہ چیزیں صانع پر دلالت کرتی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ دلالت اس طور پر کرتے ہیں کہ جتنے بھی جواہر و اعراض ہیں وہ سب کے سب ممکن ہیں اور ہر ممکن اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہے اور ہر وہ چیز جو اپنے وجود میں مؤثر واجب لذاتہ کا محتاج ہو تو اس مفتقر کا وجود دلالت کرتا ہے اس کے محتاج الیہ کے وجود پر بس جواہر اور اعراض کا وجود دلالت کرے گا صانع عالم کے وجود پر لہٰذا تمام اجناس جواہر و اعراض عالم ہوں گے۔ اس بات کو سمجھ لینے کے بعد اب یہ سمجھئے کہ لفظ عالم کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے اختلاف یہ ہے کہ عالم نام ہے تمام اجناس کے مجموعہ کا یا قدر مشترک کا جو ہر ہر جنس پر علیحدہ علیحدہ بھی صادق آئے اور مجموعہ پر بھی صادق آئے تو بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ سارے مجموعہ کا نام عالم ہے اور اکثر حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ قدر مشترک کا نام ہے اور یہی اصح ہے کیونکہ اگر پہلے قول کو لیا جائے تو عالم کی جمع نہ آنی چاہئے حالانکہ جمع آتی ہے کیونکہ مجموعہ کی جمع نہیں آتی ہے۔ اس لئے کہ جمع لانے کے معنی تو یہ ہیں کہ جس چیز کی جمع لائی گئی ہے وہ سب اس کے افراد ہیں اجزاء نہیں ہیں اور مجموعہ کے اجزاء ہوتے ہیں افراد نہیں ہوتے پھر پہلے قول کی بنا پر عالم کی جمع لانا کیسے درست ہوگا لہٰذا معلوم ہوا کہ قدر مشترک کا نام عالم ہے۔

وانما جمعه ليشمل ما تحته من الاجناس المختلفة وغلب العقلاء منهم فجمعه بالياء والنون كسائر اوصافهم.

ترجمہ: اور عالم کو جمع اس لئے لائے تاکہ ان تمام اجناس مختلفہ کو شامل ہو جائے جو اس کے تحت آسکتی ہیں اور ان اجناس مختلفہ میں عقلاء کو غلبہ دیتے ہوئے عالم کی یاء اور نون کے ساتھ جمع لائے جس طرح عقلاء کے دوسرے اوصاف کی یاء اور نون کے ساتھ جمع آتی ہے۔

تفسیر: وانما جمعہ سے ایک اشکال کا جواب دیا ہے وہ یہ ہے کہ اشکال یہ ہے کہ جب عالم تمام مخلوق کا نام ہے تو سارے اجناس کو عالم شامل ہوگا اور جب اس پر الف لام داخل کر دیا جائے تو سارے اجناس کے افراد کو بھی عالم شامل ہوگا پس لفظ عالم کو جمع لانے کی کیا ضرورت ہے جو مقصد ہے یعنی سارے افراد پر اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کو عام ثابت کرنا یہ مقصد عالم کو مفرد لا کر بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مقصد حاصل ہو تو سکتا ہے مگر اس میں خلاف مقصد کا بھی وہم تھا اور وہم یہ تھا کہ عالم کا اطلاق ایک جنس پر بھی صحیح ہے جیسے کہ عالم الانسان پس جب لفظ عالم کو مفرد ذکر کرتا اور اس پر الف لام تعریف کا داخل کرتے تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ ایک جنس کے تمام افراد پر ربوبیت ثابت کرنا مقصود ہے حالانکہ مقصد اجناس مختلفہ کے تمام افراد پر ربوبیت کو عام ثابت کرنا ہے۔ بہرکیف جب عالم کو مفرد لاتے تو قطعی طور پر مقصد ثابت نہ ہوتا بلکہ احتمال غیر کا بھی باقی رہتا اس لئے جمع لائے تاکہ یہ سب اجناس مختلفہ کے تمام افراد کو ربوبیت عام ہو جائے۔ وغلب العقلاء سے بھی ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں۔ اشکال سے پہلے ایک قاعدہ سمجھئے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جو اسماء ذوی العقول کی صفت واقع ہوتے ہیں یا صفات عقلاء کے حکم میں ہوں ان کی جمع واؤ نون کے ساتھ لائی جاتی ہے۔ صفات عقلاء حقیقی کی مثال عالمون ہے یا عالمین اور حکمی کی مثال وہ عقلاء کے اعلام ہیں کہ جو چند مسمیات کے درمیان مشترک ہوں اور تمام مسمیات کو تعبیر کرنے کے لئے جمع لانے کی ضرورت پڑے تو واؤ اور نون کے ساتھ جمع لائی جاتی ہے جیسے کہ لفظ زید چند لوگوں کا نام ہو اور ان تمام لوگوں کی طرف بیان کرنا ہو تو لفظ زید کو جمع ذکر کر کے الزیدون کہا جاتا ہے۔ اب اشکال یہ ہے کہ لفظ عالم نہ تو ذوی العقول کی صفات حقیقیہ میں سے ہے اور نہ حکمیہ سے بلکہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کو عام ہے۔ پھر واؤ نون کے ساتھ جمع کیوں لائی گئی؟ جواب یہ ہے کہ یہاں جمع لانے میں عقلاء کو ان کی شرافت کی وجہ سے غلبہ دیا گیا غیر عقلاء پر پس جس طرح عقلاء کی اور دیگر صفات کی جمع واؤ نون کے ساتھ لائی جاتی ہے اسی طرح سے عالم کی جمع بھی واؤ نون کے ساتھ لائی گئی ہے۔

وقیل اسم وضع لذوی العلم من الملئکۃ والثقلین وتناولہ لغیرھم علی سبیل الاستتباع و
قیل عنی بہ الناس ھٰھنا فان کل احد منھم عالم من حیث انہ یشتمل علی نظائر ما فی العالم الکبیر
من الجواھر والاعراض یعلم بہ الصانع کما یعلم بما ابدعہ فی العالم ولذلک سُوِّیَ بین النظر
فیھما وقال اللہ تعالیٰ وَفِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ۔

ترجمہ:۔ اور بعض نے کہا کہ عالم نام ہے ملائکہ اور جن و انس کا جو ذوی العقول ہیں اور اس صورت میں عالم ان
تین مخلوقات کے علاوہ مخلوقات کو تبعاً اور التزاماً شامل ہوگا اور بعض نے کہا کہ آیت میں عالمین سے مراد انسان ہیں۔
کیونکہ ہر فرد بشر ایک عالم ہے اس حیثیت سے کہ انسان ان جیسی چیزوں پر مشتمل ہے جو عالم کبیر یعنی دنیا میں پائی جاتی ہیں
یعنی جواہر و اعراض کہ ان کے ذریعہ صانع کا علم ہوتا ہے جس طرح کہ عالم کبیر کی ایجادات کی وجہ سے صانع کا علم ہوتا ہے اور
اسی وجہ سے عالم کبیر کے اندر نظر عبرت ڈالنے اور انسان کا خود اپنی ذات میں غور کرنے کو مساوی درجہ میں رکھا گیا ہے ارشاد
ہے وفی انفسکم افلا تبصرون ترجمہ۔ اور خود تم میں بھی قدرت خدا کی بہتری نشانیاں موجود ہیں تو کیا تم کو سوجھ نہیں
پڑتا ہے۔

تفسیر:۔ وقیل اسم الخ یہاں سے عالم کے بارے میں دوسرا قول نقل کیا ہے دوسرا قول یہ ہے کہ عالم خاص طور سے لغتہً
وضع کیا گیا ہے جنس ذوی العلم کے لئے اب وہ ذوی العلم خواہ ملائکہ ہوں یا جن و انس ہوں چنانچہ کہا جائے گا عالم الانس
و عالم الملک و عالم الجن لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ عالم کا اطلاق جس پر ہوگا فرد نہیں ہوگا چنانچہ عالم زید یا عالم جبرئیل
نہیں کہا جائے گا لیکن اس موقع پر بھی اشکال وارد ہے۔ اشکال یہ ہے کہ موقع تو اللہ کی ربوبیت کو عام کرنے کا ہے اور
جب ذوی العلم مراد لیں گے تو غیر ذوی العلم کو شامل نہیں ہوگا جواب اس کا یہ ہے کہ اگرچہ حقیقتاً یا مجازاً غیر ذوی العلم
کو ربوبیت شامل نہیں ہوگی لیکن بطریقہ التزام ثابت ہو جائے گی یا اس طور پر کہ جو ذات رب اشرف المخلوقات کی ہو رب
ہوگی بدرجہ اولیٰ وہ رب ارذل المخلوقات کی بھی۔ وقیل عنی بہ الناس۔ یہ عالم کے بارے میں تیسرا قول ہے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ
لفظ عالم اصل کے اعتبار سے تو جمیع ماسوی اللہ کے لئے وضع کیا گیا لیکن اس موقع پر خاص طور سے عالم الانس مراد ہے کیونکہ
انسانوں کو جمیع موجودات کے منزل میں اتار لیا گیا۔ اس وجہ سے کہ انسان ساری موجودات کا خلاصہ ہے اور قرآن پاک
میں عالم کا لفظ انسان کے اوپر بولا بھی گیا ہے چنانچہ حضرت لوط کی قوم کو کہتے ہوئے فرمایا ہے۔ أتأتون الذكران
من العالمین کہ تم انسانوں کی جنس کو چھوڑ کر صرف مردوں ہی کے پاس آتے ہو تو دیکھو عالمین کا اطلاق انسانوں پر

وقرئ ربَّ العلمين بالنصب على المدح او النداء او بالفعل الذي دل عليه الحمد وفيه دليل على ان الممكنات مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهي مفتقرة الى المبقي حال بقائها۔

ترجمہ:۔ اور رب العلمین کو منصوب پڑھا گیا ہے مدح کا مفعول ہونے کی بنا پر یا منادیٰ ہونے کی بنا پر یا اس فعل مقدر کا مفعول ہونے کی بنا پر جس پر لفظ الحمد دلالت کر رہا ہے اور آیت اس سلسلہ میں دلیل ہے کہ ممکنات جس طرح اپنے موجود ہونے میں ایک ایسی ذات کی طرف محتاج ہیں جو انہیں وجود بخشے۔ اسی طرح اپنی بقا میں اس ذات کی طرف محتاج ہیں جو انہیں باقی رکھے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ہوا ہے انسان پر اطلاق کی وجہ تو محشی صاحب بھی بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ انسان میں مستقل ایک عالم ہے کیونکہ جو عالم کبیر کے اندر جواہر و اعراض موجود ہیں اور ان سے صانع کا علم ہوتا ہے ایسے ہی انسان بھی ان کے نظام پر مشتمل ہے مثلاً زمین کے قیام کے واسطے پہاڑوں کو اللہ تعالیٰ نے عالم کبیر میں میخ بنایا ہے ایسے ہی انسانوں کے قیام کے لئے بھی ہڈیوں سے پہاڑوں کا کام لیا ہے اور جس طرح عالم کبیر کے اندر بارش ہوتی ہیں بہت گرمی کے وقت بدن انسان سے بھی پسینے کے چشمے ابل آتے ہیں اور انہیں نظام پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جس طرح عالم کبیر کے اندر غور کرنے کا حکم دیا ہے عالم انس کے اندر بھی غور کرنے کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں وفی انفسکم افلا تبصرون اور ایسے ہی انسانوں کو مخاطب کر کے کہا ہے سے انطوی فیک عالم کبیر کہ اے انسان تیرے اندر سارا عالم اکبر سمٹ کر آگیا ہے۔ یہ تیسرا قیل تاہم ان کے نزدیک ضعیف ہے اس لئے کہ مقام کے عموم کے تقاضا کے باوجود شمول الکل اختیار کرنا کار خردمنداں نیست۔

نصب پڑھ۔ وقرئ سے تھوڑی سی نحوی بحث کا مزہ چکھا رہے ہے ماحصل اس کا یہ ہے کہ ایک قراءت نصب کی آتی ہے لیکن منصوب پڑھنے کی تین صاحب تین وجہ بیان کر رہے ہیں۔ اول وجہ یہ ہے کہ فعل امدح کو مقدر مان کر رب العلمین کو اس کا مفعول بنایا جائے۔ تقدیری عبارت ہوگی امدح رب العلمین۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مصدر حمد سے مشتق کر کے نحمد مقدر مانا جائے اور کہا جائے نحمد رب العلمین اور اس نحمد پر الحمد دلالت بھی کرتا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ حرف ندا کو محذوف مان کر اس کو منادیٰ مانا جائے اور چونکہ منادیٰ مضاف منصوب ہوتا ہے لہٰذا رب العلمین منصوب ہوگا۔
جس طرح کہ یوسف اعرض عن ہذا میں حذف حرف ندا ہے۔ وفیہ دلیل سے ایک علم کلام کا مسئلہ مستنبط کر رہے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ اس بات پر دلیل ہے کہ جس طرح ممکنات اپنے پیدا ہونے کے وقت محدث کی طرف محتاج ہیں اسی طرح اپنی بقا میں بھی باقی رکھنے والی ذات کی طرف محتاج ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سارے عالم کی ربوبیت کو اپنے لئے ثابت کیا ہے اور ظاہر ہے کہ تربیت اسی طور پر ہو سکتی ہے کہ ان کو زوال اور تحلل ہونے سے

الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ كرره للتعليل على ما سنذكره مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ. قرأه عاصم والكسائي و يعقوب ويعضده قوله تعالى يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلّٰهِ.

ترجمہ: جو نہایت مہربان اور بڑا رحم والا ہے۔ الرحمٰن الرحیم کو استحقاق حمد کی علت بیان کرنے کے لئے مکرر ذکر کیا جیسا کہ آئندہ عنقریب ذکر کریں گے۔ جو روز جزا کا مالک ہے۔ عاصم اور کسائی اور یعقوب نے مالک کو الف کے ساتھ پڑھا ہے اور اس کی تائید فرمان باری یوم لا تملک نفس لنفس شیئا والامر یومئذ للہ سے ہوتی ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) محفوظ رکھا جائے یہاں تک کہ وہ اپنے اس کمال کو جو قضاء و قدر میں لکھا جا چکا ہے پہونچ جائیں۔ اور زوال اور فنا سے محفوظ رکھنا یہ ابقاء کا موجب ہے۔ تربیت اپنے لئے ثابت کی تو گویا ابقاء بھی اپنے لئے ثابت کیا۔ لہذا تمام ممکنات اپنی بقا میں ذات باری کی طرف محتاج ہیں اس لئے صوفیا تجدد امثال کے قائل ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو ہر آن میں ایک نئی زندگی حاصل ہوتی ہے اور پہلی زندگی فنا ہوتی رہتی ہے جیسا کہ چراغ کی بتی میں کہ ہر آن میں ایک نیا تیل بتی میں آتا ہے اور پہلا ختم ہو جاتا ہے مگر ہم کو محسوس نہیں ہوتا۔

تفسیر: الرحمٰن الرحیم بعض لوگوں نے بسم اللہ کے عدم جزء ہونے پر استدلال کیا ہے کہ اگر جزء ہوگی تو تکرار لازم آئے گا قاضی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ الرحمٰن الرحیم علت بیان کرنے کے لئے ہے لہذا تکرار نہیں لازم آتا چونکہ قاضی صاحب شافعی ہیں اور تسمیہ ان کے نزدیک فاتحہ کا جزء ہے لہذا الرحمٰن الرحیم کا فاتحہ میں دو مرتبہ ذکر ان کے نزدیک موجب تکرار ہوگا اس لئے اس تکرار کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔ تکرار کی وجہ یہ ہے کہ الرحمٰن الرحیم کو دوبارہ ذکر کیا استحقاق حمد کی علت بیان کرنے کے واسطے اس طور کہ استحقاق حمد کو مرتب کیا وصف رحمٰن اور وصف رحیم پر اور حکم کا مرتب ہونا وصف پر مشعر ہوتا ہے اس بات کو کہ وہ علت ہے اس حکم کے لئے پس رحمٰن و رحیم علت ہیں استحقاق حمد اور اختصاص حمد کے لئے۔ مالک یوم الدین الخ اس میں تین لفظ ہیں قاضی صاحب تینوں کی تحقیق بیان کریں گے۔

—— پہلے لفظ مالک کی تحقیق سنئے اس میں چار قراءتیں ہو سکتی ہیں کیونکہ یہ لفظ یا تو فعل ہوگا یا اسم اگر صیغۂ فعل ہے تو مَلَکَ اور اگر صیغۂ اسم ہے تو فاعل کے وزن پر ہوگا یا فعل کے وزن پر۔ اگر فاعل کے وزن پر ہے تو مالک ہوگا اور اگر فعل کے وزن پر ہے تو لام کے کسرہ کے ساتھ ہوگا یا سکون لام کے ساتھ۔ اگر کسرہ کے ساتھ ہے تو مَلِک اور اگر سکون لام کے ساتھ ہے تو مَلْک۔ چونکہ مصنف کے نزدیک مالک اور ملک کا اختلاف اہمیت رکھتا تھا اس لئے ان دونوں قراءتوں کے اختلاف کو مع الدلائل بیان کیا ہے۔ عاصم کسائی اور یعقوب مالک پڑھتے ہیں اور ان کے علاوہ بقیہ حضرات ملک پڑھتے ہیں اور قاضی صاحب بھی ثانی قراءت کو مختار قرار دیتے ہیں۔ ابو حیوۃ ملک پڑھتے ہیں

وقرئ مَلْكِ بالتخفيف ومَلَكَ بلفظ الفعل ومالكًا بالنصب على المدح او الحال ومالكٌ بالرفع منونًا او مضافًا على انه خبر مبتدأ محذوف ومَلِكٌ مضافًا بالرفع والنصب۔

ترجمہ:۔ اور ایک قرأت مَلْک بسکون اللام لاجل التخفیف کی بھی ہے اور مَلَکَ بصیغہ ماضی بھی پڑھا گیا ہے نیز مالکًا کو بحالت نصب بربنائے حال یا مدح بھی پڑھتے ہیں اور مالکٌ رفع کے ساتھ بھی ہے اب رفع کی دو صورتیں ہیں یا تنوین کے ساتھ یا مالک کو مضاف قرار دے کر اضافت کے ساتھ۔ اور بنا بر رفع مالک مبتدا محذوف کی خبر واقع ہوا ہے اور مَلِک بغیر الف بھی رفع و نصب دونوں قرأتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے مگر ان دونوں صورتوں میں ملک مضاف ہی ہوگا

تفسیر و بحث:۔ وقرأ الباقون سے دوسری قرأت کو بیان کر رہے ہیں کہتے ہیں کہ اکثر قراء مَلِک پڑھتے ہیں اور قاضی صاحب بھی اسی کو مختار قرار دیتے ہیں اس مذہب پر قاضی صاحب نے تین دلیلیں بیان کی ہیں۔ اول یہ کہ اہل حرمین جن سے بڑھ کر کوئی فصیح نہیں ہے اور نہ کوئی اعلم بالقرأت ہے انہوں نے بھی مَلِک پڑھا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ مَلِک ہی راجح ہے۔ دوسری دلیل فرمان باری لمن الملک الیوم ہے یہ آیت دلیل اس طور پر ہوگی کہ اس آیت میں باری تعالیٰ نے اپنے آپ کو یوم جزا میں صفت مَلِک کے ساتھ متصف کیا ہے لہٰذا مالک یوم الدین کے اندر بھی ایسی قرأت اختیار کی جائے جس کی وجہ سے ذات باری صفت مَلِک کے ساتھ متصف ہو جائے تاکہ دونوں آیتوں میں تناسب معنوی ہو جائے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ مَلِک پڑھا جائے کیونکہ مَلِک مُلک ہی سے مشتق ہو سکتا ہے مِلک سے نہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ راجح قرأت مَلِک ہے مالک نہیں ہے۔ تیسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مَلِک پڑھنے میں تعظیم ہے بخلاف مالک کے کہ اس میں کوئی تعظیم نہیں ہے اب رہی یہ بات کہ مَلِک پڑھنے کی صورت میں تعظیم کیسے ہے تو اس کی چند وجوہ ہیں۔ اول یہ کہ مالک کہتے ہیں جو اپنی مملوکین میں تصرف کرے اوامر کے ذریعہ یا غیر اوامر کے ذریعہ اور مالک کی ملکیت جن چیزوں پر ہوتی ہے ان میں سب سے اشرف غلام اور باندی ہے اور مَلِک کہتے ہیں جو مامورین میں تصرف کرتا ہو صرف اوامر و نواہی کے ذریعہ اور مَلِک کے جو مامورین ہیں ان میں احرار بھی شامل ہیں اب مَلِک پڑھنے کی صورت میں تعظیم اس طور پر ہے کہ مالک کی ملکیت زیادہ سے زیادہ غلام اور باندی پر ہے اور مَلِک کی ملکیت احرار پر بھی ہے اور ظاہر ہے کہ جس کی ملکیت احرار پر ہو وہ عظیم الشان ہوتا ہے بمقابلہ اس کے کہ جس کی ملکیت صرف غلام یا باندی پر ہو لہٰذا معلوم ہوا کہ مَلِک میں عظمت ہے اور مالک میں ایسی عظمت نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مالک کا مملوک شئ قلیل بھی ہو سکتی ہے بخلاف مَلِک کے کہ اس کی مملوک شئ کثیر ہی ہو سکتی ہے اور ظاہر ہے کہ جو شخص زیادہ چیزوں کا مالک ہوگا اتنا ہی مرتبہ بڑھے گا لہٰذا اس سے بھی معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ مَلِک ہیں۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ مالک ہر شخص ہو سکتا ہے اور مَلِک بادشاہ ہی ہوتا ہے اس وجہ سے بھی مَلِک کی عظمت ظاہر ہے ان میں سے ہر ایک فریق نے اپنی بات کو دلائل سے ثابت کر کے دوسری قرأت کی تردید کی ہے چنانچہ قاضی صاحب نے تو صاف کہہ دیا کہ یہ مختار ہے حالانکہ دونوں قرأتیں تواتر سے ثابت ہیں اور تواتر مفید یقین ہے لہٰذا ایک کو ضعیف اور دوسری قرأت کو راجح قرار دینا کیسے درست ہے بلکہ

الیہ مقدر شبہ ہو ظاہری عبارت کے خلاف ہے اس لئے قاضی صاحب نے پہلے معنی کو مقدم بیان کرکے اس کی طرف اشارہ کردیا۔

تفسیر: مصنف اضافت النحو یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال سے پہلے دو مقدموں کو سمجھنا ضروری ہے۔ اول یہ کہ موصوف وصفت کے درمیان تعریف وتنکیر کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے۔ دوم یہ کہ اضافت کی دو قسمیں ہیں اضافت معنوی اور اضافت لفظی۔ اضافت معنوی کہتے ہیں صفت کا غیر معمول کی طرف مضاف ہونا۔ اضافت معنوی کی صورت میں اگر مضاف الیہ معرفہ ہو تو اضافت مفید تعریف ہوتی ہے اور اگر مضاف الیہ نکرہ ہو تو اضافت مفید تخصیص ہوتی ہے۔ اور اضافت لفظی کہتے ہیں صفت کا اپنے معمول کی طرف مضاف ہونا۔ اضافت لفظی صرف مفید تخفیف ہوتی ہے یعنی مضاف سے تنوین ہٹ کر خفت آجاتی ہے لیکن تعریف وتنکیر کے اعتبار سے مضاف جس طرح پہلے نکرہ تھا اسی طرح اضافت کے بعد بھی نکرہ رہے گا۔ ان دو مقدموں کے بعد اب اشکال سمجھئے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت میں مالک یوم الدین صفت واقع ہو رہا ہے لفظ اللہ سے۔ اور لفظ اللہ علم ہونے کی وجہ سے معرفہ ہے مگر مالک یوم الدین نکرہ ہے کیونکہ اس میں اضافت لفظی ہے پس صفت و موصوف کے درمیان مطابقت نہ رہی؟ جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں اضافت لفظی نہیں ہے کیونکہ اضافت لفظی کہتے ہیں صفت کا اپنے معمول کی طرف مضاف ہونا۔ اور یہاں مالک کا جو مفعول حقیقی تھا یعنی امور اس کو حذف کردیا گیا اور لفظ یوم جو ظرف ہے اس کو توسعاً مفعول بہ کے قائم مقام لاکر مالک کو اس کی طرف مضاف کردیا گیا۔ جس طرح کہ یا سارق اللیلة اہل الدار میں لفظ لیلة کو جو کہ ظرف تھا توسعاً مفعول بہ کے قائم مقام کردیا گیا۔ ورنہ اصل عبارت یوں تھی یا سارق المال فی اللیلة اے گھر والوں سے رات میں مال کے چرانے والے۔ پس جس طرح مالک یوم الدین کی اصل عبارت تھی مالک الامور یوم الدین لیکن جب وسعت کی گئی تو گویا یوم کو مملوک مان لیا گیا اور جب اصل معمول موجود نہیں تو اضافت الصفت الی المعمول نہ پائی گئی کیونکہ اضافت الصفت الی المعمول میں معمول سے مراد معمول حقیقی ہے اور اگر اس کو معمول حقیقتاً مان بھی لیا جائے توسعاً۔ تو ہم یہ کہیں گے کہ اسم فاعل یہاں عامل ہی نہیں کیونکہ اسم فاعل کے عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ حال یا استقبال کے معنی میں ہو۔ اور یہاں لفظ مالک جو اسم فاعل ہے حال واستقبال کے معنی میں نہیں ہے بلکہ یا تو ماضی کے معنی میں ہے اور یا دوام واستمرار کے معنی میں۔ اگر ماضی کے معنی میں ہو تو ترجمہ ہوگا ملک الامور یوم الدین۔ کیونکہ ملک کا یوم جزاء کے اندر واقع ہونا متحقق ہے اس وجہ سے اس کو بمنزلہ متحقق۔ ان کا اسم فاعل کو جو حقیقی میں مستقبل کے تھا بمنزلہ ماضی کے معنی کے مان لیا گیا تاکہ تحقق پر دلالت کرے جس طرح کہ ونادی اصحاب الجنة کے اندر نادی ماضی کا صیغہ اسی وجہ سے تحقق کے پیش نظر استعمال کیا گیا اور اگر دوام واستمرار کے معنی میں ہو تو ترجمہ ہوگا اللہ تعالیٰ ہمیشہ ہمیشہ مالک ہے روز جزا کا۔ پس خواہ ماضی کے معنی میں لیجئے یا استمرار کے معنی میں ہر صورت میں شرط عمل نہیں پائی گئی۔ یعنی مالک کا حال واستقبال کے معنی میں ہونا۔ اور جب شرط عمل نہیں پائی گئی تو اضافت الصفت الی المعمول نہیں پائی گئی۔ بلکہ اضافت الصفت الی غیر المعمول ہے اور جب ایسا ہے تو اضافت معنوی

وتخصيص اليوم بالإضافة إما لتعظيمه أو لتفرده تعالى بنفوذ الأمر فيه

ترجمہ:۔ اور یوم کو اضافت کیلئے مخصوص کرنا یا تو خود یوم کی عظمت کی وجہ سے ہے اور یا اس لئے کہ یوم الدین ہی ایسا موقع ہے جہاں تنہا خدا کا حکم نافذ ہوگا بلا مزاحمت۔

(بقیہ گذشتہ) کی تعریف صادق آتی اور جب اضافت معنوی ہے تو مفید تعریف ہوگی لہٰذا مالک یوم الدین کو لفظ اللہ کی صفت واقع ہونا درست ہے۔ اشکال وجواب سمجھنے کے بعد دو باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ ظرف کے اندر وسعت دینے کے کیا معنی ہیں۔ دوم یہ کہ یہ اشکال ملک اور مالک دونوں صورتوں میں ہوگا یا صرف مالک کی صورت میں۔ پہلی بات یعنی اتساع فی الظرف کے معنی یہ ہیں کہ ظرف کے ساتھ فی کو مقدر نہ مانا جائے۔ بلکہ ظرف کو مفعول بہ کے مانند بلاواسطہ منصوب مانا جائے۔ اور اس قسم کا اتساع صرف ظروف متصرفہ میں ہوسکتا ہے۔ ظروف متصرفہ ان کو کہتے ہیں جن کے لئے ظرفیت لازم نہیں۔ جیسے یوم اور زمانہ۔ تو ان کو آپ بر سبیل توسع بغیر تقدیر فی کے مرفوع، مجرور، منصوب بنا سکتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ یہ اشکال مالک کی قرأت پر واقع ہوگا ملک کی قرأت پر نہیں کیونکہ ملک کی صورت میں اضافت معنوی ہوگی۔ اس لئے کہ ملک صفت مشبہ ہے جو لازم سے مشتق ہوتا ہے اور لازم کا کوئی مفعول نہیں ہوتا۔ پس ایسے ہی یہاں پر بھی ملک کا مفعول بہ نہیں ہوگا۔ جس کی وجہ سے اضافت الصفت الی المعمول صادق آئے اور لفظ یوم بر سبیل ظرفیت منصوب ہوگا۔

تقریر:۔ وتخصیص الیوم الخ قاضی صاحب اس عبارت سے ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت دنیا و آخرت سب ہی کے اندر ثابت ہے پھر اس ملکیت کو یوم آخرت کیساتھ کیوں مخصوص کیا؟ اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ یوم آخرت اپنے احوال و کیفیات کے اعتبار سے عظیم الشان ہے لہٰذا اس کی طرف منسوب کر دیا تاکہ ملکیت بھی عظیم الشان ثابت ہو۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ دنیا کے اندر اگرچہ حقیقتاً ملکیت اللہ ہی کی ہے مگر بظاہر انسان بھی مالک نظر آتا ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ انسان بھی مالکیت میں شریک ہے اس کے برخلاف آخرت میں کہ وہاں تنہا اللہ کا حکم نافذ ہوگا حقیقت میں بھی اور ظاہر میں بھی۔ اسی تفرد کی بنا پر مالکیت کی نسبت خاص طور سے یوم آخرت کی طرف کی۔

وإجراء هذه الأوصاف على الله تعالى من كونه موجدًا للعالمين ربًّا لهم منعمًا عليهم

بالنعم كلها ظاهرها وباطنها عاجلها وآجلها مالكًا لأمورهم يوم الثواب والعقاب

للدلالة على أنه الحقيق بالحمد لا أحد أحق به منه۔

ترجمہ:- اور اللہ تعالیٰ کے لئے اس موجد للعالمین ہونے اور تمام انعامات کے منعم ہونے کے خواہ وہ انعامات ظاہرہ ہوں یا باطنہ، فوری ہوں یا بعد میں ملنے والے۔ اور تمام امور کا یوم جزاء میں مالک ہونے کے اوصاف کا ذکر کرنا اس لئے ہے کہ یہ اوصاف اس بات پر دلالت کریں کہ تعریف کا اللہ سے زیادہ کوئی مستحق نہیں۔

تفسیر:- واجراء الاوصاف یہاں سے اللہ کے اوصاف اربعہ کو ذکر کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔ پہلا وصف قرآن میں ہے رب العلمین ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا موجد للعالم ہونا ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ تربیت کہتے ہیں توابع وجود بخش کر کسی چیز کو کمال تک پہنچانا۔ توابع وجود کے معنی ہیں کہ وجود کے بعد جو چیزیں لازمی ہیں اور جو ذات توابع وجود بخشتی ہے وہ اصل وجود بھی بخشے گی کیونکہ توابع کا درجہ وجود کے بعد ہے۔ پس جب اللہ تعالیٰ سارے عالم کو کمال تک پہنچانے والا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ سارے عالم کا موجد ہے پس رب العلمین سے موجد للعالمین ہونا ثابت ہوگیا۔ اور الرحمن الرحیم سے یہ ثابت ہوا کہ وہ تمام انعامات کرنے والا ہے۔ خواہ وہ انعامات ظاہر سے تعلق رکھتے ہوں یا باطن سے۔ فوری ہوں یا بعد میں ہونے والے۔ اور مالک یوم الدین سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ سارے عالم کے امور کا مالک ہے۔ بہر نوع یہ چار اوصاف ہیں۔ ان چاروں اوصاف کے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اپنے متعلق کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ صرف اللہ ہی مستحق حمد ہے اس سے زیادہ کوئی حقدار نہیں ہے۔ قاضی صاحب نے یہ بات بطور قصر قلب کے کہی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ جو لوگ غیر باری تعالیٰ کو مستحق حمد سمجھتے ہیں۔ اور قصر قلب اس لئے ہے کہ قاضی صاحب نے لا احد کا لفظ استعمال کیا ہے جو لا غیر کے معنی میں ہے۔ اور لا غیر علامت ہے قصر قلب کی۔ لیکن قاضی صاحب کی عبارت میں ایک شبہ باقی رہا شبہ یہ ہے کہ قاضی صاحب نے غیر سے احقیت کی نفی کی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غیر کے لئے نفس استحقاق ثابت ہے حالانکہ نفس استحقاق بھی غیر کے لئے ثابت نہیں۔

٭ ٭ ٭

بل لا یستحقہ علی الحقیقۃ سواہ۔ فرما دیا کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس استحقاق بھی حقیقۃً غیر کے لئے ثابت نہیں پس اب حصر استحقاق حمد کا ذات باری کے لئے متحقق ہو گیا اب رہی یہ بات کہ یہ اوصاف اربعہ استحقاق حمد پر کس طرح دلالت کرتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ استحقاق حمد کو اللہ تعالیٰ نے ان تمام اوصاف پر مرتب فرمایا ہے اور ترتب حکم علی الوصف تقاضا کرتا ہے اس بات کا کہ وصف علت ہو حکم کے لئے پس ان تمام اوصاف کا مجموعہ علت ہو گا استحقاق حمد کے لئے اور غیر کے اندر ان تمام اوصاف میں سے ایک فرد بھی نہیں پایا جاتا چہ جائیکہ جمیع اوصاف پائے جائیں اور جب غیر کے اندر یہ اوصاف نہیں پائے گئے تو غیر مستحق حمد بھی نہیں ہو گا لہذا استحقاق حمد منحصر ہو گیا ذات باری کے اندر یہ تو ان اوصاف کی دلالت بحسب المنطوق کا فائدہ تھا لیکن یہ اوصاف بطور مفہوم مخالف کے اس بات پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ جو شخص ان اوصاف کے ساتھ متصف نہیں وہ مستحق حمد نہیں۔ لہذا وہ مستحق عبادت کیسے ہو گا اس لئے کہ معبود ہونے کا درجہ فائق ہے بمقابلہ محمود ہونے کے پس جب کوئی ادنیٰ کا مستحق نہیں تو اعلیٰ کا مستحق کیسے ہو گا اور یہ مفہوم مخالف ہم اس لئے مانتے ہیں تاکہ آیت مالک یوم الدین تک ایاک نعبد کے لئے دلیل بن جائے کیونکہ ایاک نعبد میں عبادت کو ذات باری کے ساتھ خاص کیا گیا ہے لیکن یہ بات یاد رہے کہ مفہوم مخالف کے قائل امام شافعی ہیں احناف مفہوم مخالف کے قائل نہیں اور جب احناف مفہوم مخالف کے قائل نہیں تو ان پر اشکال وارد ہو گا۔ اشکال یہ ہو گا کہ اے احناف جب تم مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہو تو پھر اس آیت سے غیر کے استحقاق کی نفی کیسے کرتے ہو۔ آیت کے اندر تو صرف ذات باری کے لئے استحقاق حمد کو ثابت کیا گیا ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ احناف کا استحقاق حمد کی نفی غیر سے کرنا اس لئے ہے کہ وہ ان اوصاف کو بمنزلہ علت کے مانتے ہیں اور انتفاء علت سے انتفاء معلول ہو جاتا ہے پس جب غیر کے اندر علت نہیں پائی گئی تو معلول یعنی استحقاق حمد بھی غیر کے اندر نہیں پایا جائے گا اس لئے نہیں کہ وہ مفہوم مخالف کے قائل ہیں۔

فالوصف الاول الخ ان اوصاف کا اجمالی فائدہ بیان کرنے کے بعد اب تفصیل کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ وصف اول یعنی رب العلمین چونکہ ایجاد و تربیت پر دلالت کرتا ہے نیز ایجاد و تربیت موجب حمد ہیں یعنی اس شخص پر حمد کو واجب کر دیتے ہیں جس کو موجود کیا گیا پس رب العلمین موجب حمد کو بیان کرنے کے لئے ہے اور رحمن و رحیم اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انعام وغیرہ کرنے میں فاعل مختار ہے بطور تفضل و احسان کے انعام کرتا ہے مختار کہہ کر معتزلہ اور فلاسفہ پر رد ہے کیونکہ فلاسفہ ذات باری کو مضطر اور مجبور مانتے ہیں کہ انعام کرنے میں ذات باری مجبور ہے اور ایسی علت ہے کہ ایجاب بالذات ہے۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر یوم آخرت میں مطیعین پر انعام کرنا اور عذاب دینا ان کے سابقہ اعمال کے تقاضا کو پورا کرنے کے لئے واجب ہے۔ لیکن اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ ہر چیز کا مختار ہے اگر وہ سب کو جہنم میں ڈالدے تو یہ عین عدل ہے اور اگر جنت میں داخل کر دے تو یہ عین فضل ہے وہ مضطر اور اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے کیونکہ اگر اس کو مضطر یا اس پر کوئی چیز واجب کرتے ہو تو جس طرح مضطر اور واجب کو اگر شیء الا نعم مستحق حمد نہیں ہوتا اسی طرح ذات باری کو بھی مستحق حمد نہ ہونا چاہئے حالانکہ ہے اور جب مستحق حمد ہے تو اللہ کو فاعل مختار مانتے تاکہ استحقاق حمد

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ. ثم انه لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بصفات عظام تميز بها عن سائر الذوات وتعلق العلم بمعلوم معين خوطب بذلك اى يا من هذا شانه نخصك بالعبادة والاستعانة ليكون ادل على الاختصاص ۔

ترجمہ:- پھر جب ماقبل میں اس ذات کا ذکر ہو چکا جو لائق حمد ہے اور اس ذات کی ایسی عظیم الشان صفتیں ذکر کی گئیں جن کی وجہ سے وہ ذات دوسری ذوات سے ممتاز ہو گئی اور مخاطب کا علم ایک معلوم معین کے ساتھ وابستہ ہو گیا تو اب اسی ذات کو صیغہ خطاب ذکر کیا گیا یعنی اے وہ ذات جس کی یہ شان ہے ہم عبادت اور استعانت کو تیرے ساتھ مخصوص کرتے ہیں۔ (اور صیغہ خطاب کیوں لایا گیا) تاکہ اختصاص پر دلالت کرے۔

دلیقیہ گذشتہ ثابت ہو لیں مصنف قول حق مستحق بالحمد کا تعلق متصل بذلک کا رفیع سے ہے اور چوتھی صفت یعنی مالک یوم الدین اختصاص حمد کو اس کے لئے ثابت کرتی ہے اس لئے کہ جب استحقاق حمد کو مالک یوم الدین پر مرتب کیا گیا تو معلوم ہوا کہ یوم الدین کا مالک ہونا علت ہے استحقاق حمد کا اور یہ علت غیر کے اندر بالکل نہیں پائی جاتی تو حقیقتاً دنیا جزا جس سے ظاہر ہو گیا یہ حمد مختص ہے ذات باری کے ساتھ نیز اس صفت کے اندر عابدین کے لئے وعدہ ہے اور معرضین عن الحمد کے لئے وعید ہے اس طور پر کہ جب اللہ تعالیٰ یوم جزا کا مالک ہے تو جو اس کی حمد کرے گا اسے ثواب عطا فرمائے گا اور جو اعراض کرے گا اسے عذاب میں مبتلا کرے گا۔

تشریح:- ایاک نعبد وایاک نستعین الخ اس عبارت میں دو چیزیں ہیں ایک ایاک نعبد دوسرا ایاک نستعین۔ قاضی صاحب پہلے ایاک کے کاف خطاب پر بحث کریں گے اس کے بعد ایاک کی نحوی تحقیق بیان کریں گے۔ پھر اس کے بعد عبادت اور استعانت کی تحقیق بیان کریں گے پھر اس کے بعد ایاک کی تقدیم پر بحث کریں گے۔ کاف خطاب پر قاضی صاحب نے دو بحثیں کی ہیں۔ ایک موقع خطاب جس کو نکتہ معنویہ کہتے ہیں نکتہ معنویہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ نکتہ جس کی وجہ سے خطاب کرنا درست ہو اور دوسری بحث کریں گے نکتہ مرجحہ خطاب کا ہے یعنی وہ وجہ کیا ہے کہ جس کی وجہ سے خطاب کو دوسرے اسلوب بیان پر ترجیح دی گئی باوجودیکہ ظاہر کلام کا تقاضا غائب ہونے کے ساتھ استعمال کیا جاتا کیونکہ ماقبل سے کلام غیب کے ساتھ چلا آرہا ہے اس لئے کہ ماقبل میں اوصاف کو اسماء ظاہرہ کے ساتھ بیان کیا ہے اور اسماء ظاہرہ بحکم میں ضمیر غائب کے ہیں لہٰذا ایاک نعبد کو خطاب کے ساتھ کیوں بیان فرمایا موقع خطاب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب اپنے آپ کو استحقاق کے موقع پر بڑی بڑی صفات کے ساتھ متصف فرمایا اور وہ صفات ایسی عظیم الشان تھیں کہ جن کی

بنی اول الکلام علی ما ھو مبادی حال العارف من الذکر والفکر والتأمل فی اسمائہ والنظر فی

آلائہ والاستدلال بصنائعہ علی عظیم شانہ وباھر سلطانہ ثم قفی بما ھو منتھی امرہ وھو

ان یخوض لجۃ الوصول ویصیر من اھل المشاھدۃ فیراہ عیانا ویناجیہ شفاھا۔ اللھم

اجعلنا من الواصلین الی العین دون السامعین للاثر۔

ترجمہ:۔ کلام کے آغاز کی بنیاد ان کیفیات پر رکھی جو عارف کے ابتدائی حالات تھے یعنی ذکر و فکر اور صفات باری اور اس کی نعمتوں میں غور و خوض کرنا اور اللہ کی کاریگری سے اس کی عظمت شان اور اس کی غالب بادشاہت پر استدلال کرنا۔ پھر ابتدائی حالات کے بعد ان حالات کو بیان فرمایا جو عارف کے درجات کا منتہیٰ ہیں یعنی وصول الی اللہ کے حضور میں گھس جانا اور اہل مشاہدہ میں سے ہو جانا۔ عارف اس درجہ پر پہنچ کر اللہ کو اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے اور اس سے بالمشافہ سرگوشی کرتا ہے۔ خداوندا ہمیں بھی ان لوگوں میں سے بنا جو تیری ذات تک پہنچ گئے ہوئے ہیں ان میں سے نہ بنا جنہوں نے صرف تیری خبر سن رکھی ہے (اور ان کو) تیرا دیدار حاصل نہیں ہے۔

(بقیہ گذشتہ) مکمل دلائل حاصل ہو گئے اب ایک تعبد حق شاہد کی طرف اشارہ کر دیا وہ تعلیل باب عیان کی طرف متوجہ ہو جاتا اور گویا یوں سمجھئے تو صرف برہان ہی برہان ہوتا عیان بالکل نہ ہوتا۔ بنا بریں خطاب استعمال کیا تو ترقی من البرہان الی العیان حاصل ہو گئی۔ اب یہ سمجھئے کہ الترقی کا عطف اگر یکون پر کیا جائے تو الترقی سے مستقل ایک نکتہ ہوگا اور اگر اختصاص پر عطف کیا جائے .... تو پھر مستقل نکتہ نہیں ہوگا بلکہ دونوں مل کر ایک نکتہ ہوگا اور اس صورت میں اشکال بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ اختصاص پر جب عطف ہوگا تو معنی ہوں گے تاکہ خطاب زیادہ دلالت کرے اختصاص اور زیادہ دلالت کرے ترقی من البرہان الی العیان پر تو اب مطلب یہ ہوگا کہ نفس دلالت ترقی من البرہان الی العیان پر تو غائب سے بھی ہو جاتی ہے مگر زیادہ دلالت خطاب سے ہوتی ہے حالانکہ غائب کی صورت میں ترقی من البرہان الی العیان پر بالکل دلالت نہیں ہوتی۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ادل اگرچہ اسم تفضیل ہے لیکن معنی اس جگہ اسم فاعل دال کے ہے اب معنی ہوں گے تاکہ دلالت کرے ترقی من البرہان الی العیان پر اب کوئی اشکال نہیں پڑتا۔ والانتقال من الغیبۃ۔ یہ عطف تفسیری ہے۔ بعض لوگوں نے ترقی من البرہان الی العیان اور والانتقال من الغیبۃ الی الشہود دونوں کو ایک ہی مانا ہے کیونکہ دونوں کا مفہوم ایک ہے اور بعض لوگ فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو اوصاف ماقبل میں مذکور ہیں اگر اس حیثیت سے ہیں کہ آیات انفس اور آیات آفاق پر دلالت کرتے ہیں تو کہہ دیا گیا کہ یہ خطاب مفید ترقی من البرہان الی العیان ہے اور اگر اس حیثیت سے ہیں کہ یہ اوصاف باری تعالیٰ کو ثابت کرتے

ومن عادة العرب التفنن في الكلام والعدول من أسلوب إلى آخر تطرية له وتنشيطا للسامع فيعدل من الخطاب إلى الغيبة ومن الغيبة إلى التكلم وبالعكس كقوله تعالى حَتّٰى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ وقوله وَاللّٰهُ الَّذِيْ أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيْرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ وقول امرء القيس

تطاول ليلك بالاثمد ۝ ونام الخلي ولم ترقد ۝ وبات وباتت له ليلة ۝ كليلة ذي العائر الارمد

وذلك من نبأ جاءني ۝ وخبرته عن ابي الاسود

ترجمہ:۔ اور اہل عرب کی عادت قسم بہ قسم کلام کرنے کی اور ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل ہونے کی ہے اور یہ تفنن اور تبدیلی اسلوب کلام میں جدت پیدا کرنے اور سامع کو واقف کرنے کے لئے ہوتی ہے چنانچہ خطاب سے غیبت کی طرف اور غیبت سے تکلم کی طرف اور ان کے برعکس عدول کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان حتی اذا کنتم فی الفلک الآیۃ ترجمہ۔ یہاں تک کہ جب تم ہوتے کشتیوں میں اور وہ تم کو لے کر چلیں۔ اور جیسے فرمان باری واللہ الذی ارسل الریاح الآیۃ ترجمہ۔ اور اللہ ہے جس نے چلائیں ہوائیں پھر وہ ابھارتی ہیں بادل پھر ہانکا ہم نے بدلی کو مردہ زمین کی طرف اور جیسے شاعر امرأ القیس کا کلام تطاول لیلک الخ ترجمہ۔ اے جان تیری رات مقام اثمد میں طویل ہوگئی اور بے غم شخص خالی عن العشق بے فکر ہو سو گیا لیکن تجھیں نیند نہیں آتی اور تم نے رات گذاری اور رات گذر گئی تو اس کی بے چینی ایسی کہ جس طرح مبتلائے آشوب چشم کی رات گذرتی ہے۔ اور یہ اضطراب اور بیداری اس منحوس خبر کی وجہ سے تھی جو مجھ تک پہنچی یعنی مجھ کو خبر دی گئی ابوالاسود کی موت کی۔

دیئے گئے ہیں۔ اور خطاب کے عارف کا اجمالی حال بیان کر دیا کیونکہ عارف کا اجمالی حال حتی شاہد ہے اور خطاب بھی شاہد ہے پس اس طور پر ترقی من البرہان الی العیان ہو گئی یہ توجیہ ان کے اعتبار سے ہے جو التفات کے قائل ہیں اور جو بعد کو مستقل مانتے ہیں وہ توجیہیں نکالتے ہیں۔

تشریح:۔ ومن عادۃ الخ۔ اس بیان سے مقصد علامہ تفتازانی اہل معانی کے نزدیک جو التفات کا نکتہ ہوتا ہے اس کو بیان کرتے ہیں لیکن اس نکتہ کو سمجھنے سے پہلے التفات کے بارے میں جو علامہ سکاکی اور جمہور کا اختلاف ہے اس کو ذہن نشین کر لیجئے جمہور التفات کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ تعبیر کے طرق ثلثہ میں سے کسی ایک طریقہ سے کلام کو تعبیر کرنے کے بعد دوسرے طریقہ کو اختیار کرنا التفات ہے تو گویا جمہور کے نزدیک سبقت تعبیر شرط ہے اور علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ مقتضائے ظاہر کے خلاف کلام کو استعمال کرنا التفات کہلاتا ہے سبقت تعبیر پائی جائے یا نہ پائی جائے علامہ سکاکی کی تعریف

کہ اعتبار سے التفات عام ہوگا بمقابلہ جمہور کی تعریف کے۔ یہ سمجھ لینے کے بعد سمجھئے کہ التفات کی چھ قسمیں نکلتی ہیں غیبت سے خطاب کی طرف، خطاب سے غیبت کی طرف، خطاب سے تکلم کی طرف، تکلم سے غیبت کی طرف، تکلم سے خطاب کی طرف۔ مصنفؒ کے بیان سے بھی چھ قسمیں ظاہر ہیں۔ اب سنئے کہ عرب والے علاوہ کلام میں تفنن کو پسند کرتے ہیں یعنی مختلف اسالیب بیان سے کلام کو تعبیر کرتے ہیں اور ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل ہوتے ہیں اس انتقال کے دو فائدے ہیں۔ ایک تو خود کلام میں جدت پیدا ہو جاتی ہے دوسرے یہ کہ سامع کو کلام کے سننے کی رغبت پیدا ہوتی ہے کیونکہ قول مشہور ہے کل جدید لذیذ۔ اور ہر لذیذ کی طرف انسان مائل ہوتا ہے۔ مصنفؒ نے تطریۃ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ طریۃ الثوب عرب والے بولتے ہیں جبکہ کپڑے کو صاف کر کے بالکل نیا بنا دیا جائے۔ یہاں پر تطریۃ سے مراد ہے جدید کلام۔ نیز تطریۃ کے معنی عورت کا سنگار کرنا۔ مانگ پٹی کرنا۔ متنبی کہتا ہے ؎

حسن الحضارۃ مجلوب بتطریۃ ۔ وفی البداوۃ حسن غیر مجلوب

حضری حسن بناؤ سنگار سے کھینچ کر لایا جاتا ہے اور دیہاتی حسن کسی زیب و زینت کا محتاج نہیں اور لتنشیطہ ماخوذ ہے نشاط سے جس کے معنی ہیں راغب کرنا۔

اب یہاں سے نکتہ التفات کو بیان کرنے کے بعد مصنفؒ التفات کے اقسام کو بیان کرتے ہیں اور ایسا طرز اختیار کیا کہ چھ کے چھ اقسام مختصر الفاظ میں آ گئے ہیں مگر مثالیں صرف تین کی دی ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ کبھی خطاب سے غیبت کی طرف نقل ہوتا ہے اور کبھی غیبت سے تکلم کی طرف یہ دو قسمیں ہیں اور چار قسمیں بالعکس میں آ گئیں۔ اول کی مثال حتی اذا کنتم فی الفلک وجرین بہم ہے۔ یہاں کنتم خطاب کے ساتھ استعمال کرنے کے بعد بہم غیبت کے ساتھ استعمال فرمایا حالانکہ مقتضا بکم کا تھا۔ دوسری قسم کی مثال واللہ الذی ارسل الریاح فتثیر سحابا فسقناہ ہے۔ اس میں التفات اس طور پر ہے کہ ارسل بصیغۂ غائب استعمال کرنے کے بعد بصیغۂ تکلم فسقناہ فرمایا اور بالعکس کے لئے امرؤ القیس کا شعر پیش کیا ہے ؎

تطاول لیلک بالاثمد ۔ ونام الخلی ولم ترقد ۔ وبات وباتت لہ لیلۃ ۔ کلیلۃ ذی العائر الارمد ۔ وذلک من نبأ جاءنی وخبرتہ عن ابی الاسود۔

تشریح:۔ اثمد کے الف میں اور میم پر دو قسم کی حرکتیں ہیں۔ کسرہ و ضمہ کے ساتھ اِثمِد، ضمہ کے ساتھ اُثمُد۔ بعض نے کہا اثمد کے معنی لغت میں اس پتھر کے ہیں جس سے سرمہ بنایا جاتا ہے اور اثمد کے بارے میں علم ہونا متعین ہے اگر اثمد پڑھا جائے تو علم کے معنی متعین ہو جاتے ہیں لیکن بعض لوگوں نے اثمد پڑھ کر بھی علم مانا ہے مگر یہ بیان کردہ لغت کے منافی نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ لغت میں تو اس پتھر کو کہتے ہوں جس سے سرمہ بنایا جائے لیکن نام پڑ گیا ہو کسی جگہ کا بھی۔

الخلی خلی سے مراد خالی عن الہم والعشق ہے۔ عائر کہتے ہیں اس رطوبت کو جو آنکھوں سے نکلتی ہے اور ارمد کہتے ہیں اس شخص کو جو آنکھوں کے درد میں مبتلا ہو۔ اور نبأ کہتے ہیں عظیم الشان خبر کو جو حسرت ناک ہو یا خوشی کن۔ یہاں حسرت خیز یعنی موت کی خبر مراد ہے۔ یہ شعر امرؤ القیس نے مقام اثمد کے اندر اپنے باپ کے مرنے کی خبر پاکر بطور مرثیہ کہا تھا شعر کا ترجمہ مذکور ہو چکا۔ اس شعر کے اندر اس نے اپنی ذات کو تشبیہ دی ہے ذی العائر کے ساتھ۔ وجہ تشبیہ اضطراب و بے چینی ہے اور اپنی رات کو تشبیہ دی ہے اس ذی العائر کی رات کے ساتھ وجہ تشبیہ بیداری بربنائے قلق

وإيّا ضمير منفصل وما يلحقه من الياء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لا محل لها من الاعراب كالتاء في انت والكاف في أرأيتك. وقال الخليل إيّا مضاف إليها واحتج بما حكاه عن بعض العرب اذا بلغ الرجل الستين فإيّاه وإيّا الشوابّ وهو شاذ لا يعتمد عليه. وقيل هي الضمائر وإيّا عمدة فانها لما فصلت عن العوامل تعذر النطق بها مفردة فضم اليها إيّا لتستقل به وقيل الضمير هو المجموع وقرئ أيّاك بفتح الهمزة وهيّاك بقلبها هاءً۔

ترجمہ :- اور ایّا ضمیر منفصل ہے اور جو اس کے آخر میں یا، اور کاف اور ہا، لگتے ہیں حروف ہیں تکلم اور خطاب اور غیبت کو بیان کرنے کے لئے زیادہ کر دیئے گئے ہیں ان کے لئے کوئی محل اعراب نہیں جس طرح انتَ کی تا، اور ارایتک کے کاف کے لئے کوئی محل اعراب نہیں، اور خلیل نے کہا کہ ایّا ان چیزوں کی طرف مضاف ہے اور انہوں نے اس قول سے استدلال کیا جسے بعض عرب سے نقل کیا ہے اذا بلغ الرجل الخ ترجمہ: جب آدمی ساٹھ سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اپنے کو نوجوان عورتوں سے بچائے اور نوجوان عورتوں کو اپنے پاس آنے سے روکے رہے مگر یہ حکایت شاذ ہے قابل اعتماد نہیں، اور بعض نے کہا کہ یہ حروف لواحق ضمیر ہیں اور ایّا ان کے لئے سہارا ہے اس لئے کہ ضمیریں جب اپنے عوامل سے جدا کر دی گئیں تو ان کا تنہا استعمال متعذر ہو گیا۔ پس ایّا کو ان کے ساتھ ملا دیا گیا تاکہ اس کے ساتھ مل کر مستقل ہو جائیں اور بعض نے کہا کہ دونوں چیزوں کا مجموعہ ضمیر ہے اور بعض نے أیّاک بفتح الہمزہ اور ہیّاک ہمزہ کو ہا سے بدل کر پڑھا ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ہو اضطراب اور وحشت ہے۔ کلیۃ مفعول مطلق بھی ہو سکتا ہے بات نقل کا اور بعض تشبیہ کے لئے بھی ہو سکتا ہے اس تحقیق کے سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ اس شعر میں جمہور کے نزدیک دو التفات ہیں ایک تو خطاب سے غیبت کی طرف یعنی لیلک سے بات کی طرف۔ دوم غیبت سے تکلم کی طرف یعنی بات سے جاءنی کی طرف جمہور کے نزدیک لیلک میں التفات نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی طریقہ تکلم میں استعمال نہیں کیا گیا۔ مگر سکاکی کے نزدیک اس میں بھی التفات ہوگا کیونکہ ان کی بیان کردہ تعریف اس پر صادق آتی ہے کیونکہ مقام مقتضی تھا لیلی کا۔ مگر شاعر نے تطاول لیلک کہا تو گویا اس نے خلاف ظاہر کلام کیا۔ اور یہی التفات ہے۔ عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک سکاکی کا مذہب حق ہے کیونکہ جمہور کے مسلک کو مانتے ہوئے اس احتمال کو لانے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا ہاں البتہ اس وقت میں ہوگا جبکہ سکاکی کے مسلک کو اختیار کیا جائے اس لئے کہ شعر میں جمہور کے نزدیک جو دو التفات سمجھے ہیں وہ تو پہلے دو مثالوں یعنی بات اور جاءنی سے بھی ظاہر ہے

والعبادة اقصى غاية الخضوع والتذلل ومنه طريق معبّد اي مذلّل وثوب ذو عبدة اذا كان في غاية الصفاقة ولذلك لا تستعمل الا في الخضوع لله تعالى والاستعانة طلب المعونة وهي اما ضرورية او غيرها والضرورية ما لا يتأتى الفعل دونه كاقتدار الفاعل وتصوره وحصول آلة ومادة يفعل بها فيها وعند استجماعها يوصف الرجل بالاستطاعة ويصح ان يكلف بالفعل وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر به الفعل ويسهل كالراحلة في السفر للقادر على المشي ويقرب الفاعل الى الفعل ويحثه عليه وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف۔

ترجمہ :- اور عبادت انتہائی درجہ کا خضوع اور تذلل ہے اسی سے طریق معبد ماخوذ ہے جس کے معنی مستعمل و ذلیل کردہ راستہ، اور اسی سے ثوب ذو عبدۃ ہے اس وقت بولتے ہیں جبکہ کپڑا سخت بناوٹ والا ہو اور چونکہ عبادت کے معنی انتہائی خضوع کے ہیں اسی لئے لفظ عبادت صرف اس خضوع و خشوع کے لئے استعمال ہوتا ہے جو ذات باری کے لئے ہو اور استعانت نام ہے مدد طلب کرنے کا اور معونت ضروری ہوگی یا غیر ضروری۔ ضروری وہ ہے کہ جس کے بغیر فعل حاصل نہ ہو جیسے فاعل کا قادر ہونا اور فاعل کو اس فعل کا علم ہونا اور اس آلہ و مادہ کا حاصل ہونا کہ جس آلہ کے ذریعہ فعل اس مادہ میں انجام پائے گا اور ان معونات ضروریہ کے اکٹھے ہونے کے وقت آدمی کو اس فعل کا مستطیع قرار دیا جائے گا اور اس کو مکلف بنانا صحیح ہوگا اور معونت غیر ضروریہ ان چیزوں کا حاصل کرنا ہے جن کے ذریعہ فعل آسان اور سہل ہو جاتا ہے جیسے قادر علی المشی کے لئے سفر کی سواری نیز معونت غیر ضروریہ ان چیزوں کے بھی فراہم کرنے کا نام ہے جو فاعل کو فعل کے قریب کر دیں اور اس کو فعل پر ابھار دیں اور اس قسم پر صحت تکلیف کا مدار نہیں۔

تفسیر :- والعبادۃ اقصی غایۃ الخضوع الخ اب یہاں سے تیسری بحث یعنی عبادت و استعانت کی تحقیق بیان کرتے ہیں عبادت کے معنی لغت میں آتے ہیں انتہائی درجہ کا خشوع اور خضوع اور انتہائی ذلت کو ظاہر کرنا اور اسی مناسبت سے اس راستہ کو جو بہت ہی پامال ہو طریق معبد کہا جاتا ہے کیونکہ معبد کے معنی مذلل کے ہیں تو معنی یہ ہوں گے پیروں سے کچلا ہوا اور ذلیل کیا ہوا راستہ۔ نیز اسی مناسبت سے ثوب ذو عبدۃ اس کپڑے کو کہا جاتا ہے جو سخت قسم کی بناوٹ والا ہو کیونکہ وہ بھی گویا وہ ضروریات کے پورا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے گویا اس کو تمام ضروریات کے

وان اراد طلب المعونة فی المهمات کلها او فی اداء العبادات۔

ترجمہ:۔ اور اگر ایاک نستعین میں استعانت سے مقصود تمام اہم امور مشکل کاموں میں مدد طلب کرنا ہے یا بالخصوص ادائے عبادات کے سلسلہ میں۔

[ربط] گذشتہ میں قاضی صاحب کہتے ہیں کہ معونت غیر مقدور یعنی صحت تکلیف کا موقوف نہیں ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ بیان اصول فقہ کے بیان کے خلاف ہے کیونکہ اصول فقہ میں یہ تصریح موجود ہے کہ اکثر عبادات مالیہ کی تکلیف موقوف ہے قدرت میسرہ پر تو پھر مطلقاً لا یتوقف علیہ صحة التکلیف کہنے کے کیا معنی؟ جواب اس کا یہ ہے کہ صحت سے مراد صحت عقلی ہے۔ صحت شرعی مراد نہیں ہے اور عقلاً صرف قدرت ممکنہ کے حاصل ہونے کے بعد تکلیف بجا اور درست ہے لیکن ایک اعتراض اور بھی ہے وہ یہ کہ مصنف کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدرت مقدورہ پر صحت تکلیف موقوف ہے۔ حالانکہ اشاعرہ تکلیف مالایطاق کے جواز کے قائل ہیں؟ جواب اس کا یہ ہے کہ جواز کا تو قائل ہیں لیکن وقوع کے قائل نہیں ہیں۔ ایاک نعبد و ایاک نستعین کے اندر فرقہ جبریہ اور فرقہ قدریہ دونوں پر رد ہے۔ فرقہ جبریہ کا کہنا یہ ہے کہ بندہ کسی چیز کے کرنے کے لئے مجبور و مقہور ہے جیسا کہ جماد محض اور بے بس محض ہے اور قدریہ کا کہنا ہے کہ بندہ اپنے تمام افعال کا خود خالق ہے خلق باری کو اس میں کوئی دخل نہیں اور اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ بندہ کو قوت کاسبہ حاصل ہے وہ اکتساب کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ خلق کرتا ہے پس نہ تو وہ مجبور محض مانتے ہیں کہ قوت کاسبہ کی بھی نفی ہو جائے جیسا کہ جبریہ کہتا ہے اور نہ اس کو خالق مانتے ہیں کہ جس میں اللہ تعالیٰ کے خالق ہونے کی نفی ہو جائے بلکہ وہ بین بین ہیں۔ آیت کریمہ کے اندر اہل سنت والجماعت کے مسلک کو ثابت کیا گیا ہے اور فریقین کی تردید کی گئی ہے۔ بایں طور کہ جب عبادت کی نسبت بندہ کی طرف کی گئی تو فرقہ جبریہ پر رد ہو گیا۔ بایں طور کہ بندہ مجبور محض نہیں بلکہ عبادت اس کی جانب سے ہے اور ایاک نستعین کے اندر فرقہ قدریہ پر رد ہو گیا۔ بایں طور کہ معونت اللہ کی طرف سے ہے۔ ایاک نعبد و ایاک نستعین کا صوفیہ نے تفسیر یوں کیا ہے کہ استعانت سے مراد معونت نہیں بلکہ طلب معاف و ثبات ہے تو اب معنی یہ ہوں گے کہ عبادت ہماری جانب سے ہے اور دوام حتی یاتیک الیقین تک ہمیشگی اللہ کی جانب سے ہے۔

تشریح:۔ وان اراد طلب المعونة الخ یہاں سے نستعین کے مفعول کے متعلق بحث کر رہے ہیں۔ اس سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ کبھی فعل متعدی کو بمنزلہ فعل لازم کے مان لیا جاتا ہے اور اس فعل متعدی کا کسی مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق کا اعتبار نہیں کیا جاتا اسی کو کہتے ہیں فعل متعدی منزل بمنزلہ اللازم۔ اور مقصود اس سے عموم و اطلاق ہوتا ہے کہ سامع کا ذہن تمام چیزوں کی طرف جائے ان تمام چیزوں کو اس فعل کا مفعول بنا لے۔ اور اگر فعل متعدی کا کسی مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق ہو مگر کسی دلالت قرینہ یا نکتہ کی وجہ سے اختصاراً حذف کر دیا گیا ہو تو وہ فعل متعدی ہی رہے گا۔ منزل بمنزلہ اللازم نہیں رہے گا اب نستعین میں دیکھئے اس کو اگر منزل بمنزلہ لازم مانتے ہیں تو مقصود تمام مہمات کے اندر اللہ سے مدد طلب کرنا ہے۔ اور اگر مفعول مخصوص بھی ہے تو مطلب یہ ہے کہ اگر مفعول کو خاص کر لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم بعض چیزوں میں

والضمير المستكن في الفعلين للقاري ومن معه من الحفظة وحاضري صلوٰة الجماعة اولها وسائر المؤمنين ادرج عبادته في تضاعيف عباداتهم وخلط حاجته بحاجتهم لعلها تقبل ببركتها وتجاب اليها ولهذا شرعت الجماعة۔

ترجمہ:۔ اور فعلوں (دونوں) میں جو ضمیر متکلم پوشیدہ ہے اس سے خود پڑھنے والا اور فرشتے جو اس پر نگران مقرر ہیں اور حاضرین جماعت مراد ہیں، یا خود پڑھنے والا اور جمیع مومنین مراد ہیں۔ تالی نے اپنی عبادت کو دوسرے مومنین کی عبادت کے ضمن میں شامل کر دیا اور اپنی حاجت کو ان کی حاجت کے ساتھ ملا دیا۔ عجب نہیں کہ اس کی عبادت ان کی عبادات کی برکت سے قبول کر لی جائے اور ان کی حاجات کے ساتھ اس کی حاجت بھی پوری کر دی جائے اور اسی حکمت کے پیش نظر نماز با جماعت مشروع ہوئی۔

دلیقیہ گذشتہ) مدد طلب کرتے ہیں اور بعض میں نہیں، حالانکہ مقام اظہار عجز کے خلاف ہے اور اگر آپ اس کو دوسری قسم میں سے مانتے ہیں تو اس کا تعلق نہ اور اعبادات مقدر ہوگا اور معنی یہ ہوں گے کہ اے خدا ہم تجھ سے عبادات کی ادائیگی کے اندر مدد طلب کرتے ہیں۔ اور اس پر ایک نیند کا لفظ بطور قرینہ کے دلالت کرتا ہے مگر اس مفعول کو اختصاراً اور اعتماداً علی القرینہ حذف کر دیا گیا۔

تفسیر:۔ والضمیر المستکن الخ: اب یہ نعبد و نستعین کی ضمیر جمع پر گفتگو فرما رہے ہیں اس موقع پر یہ سمجھ لیجئے کہ ضمیر جمع کثرت افراد کی وجہ سے ہے ایسا نہیں ہے کہ کہنے والا ایک ہے مگر اپنی عظمت کو ظاہر کرنے کے واسطے صیغہ جمع تعبیر کر رہا ہے اس لئے کہ یہ مقام اظہار عظمت کا نہیں بلکہ اظہار ذلت و خواری کا ہے اور جب ضمیر جمع کثرت افراد کی وجہ سے ہے تو اب اس موقع پر کثرت افراد کس طور پر ہوگی۔ تو اس کی صورت یہ ہے کہ قاری دو حال سے خالی نہیں یا خارج صلوٰۃ ہو گا یا داخل صلوٰۃ اگر خارج صلوٰۃ ہے تو ضمیر جمع کا مصداق خود اور تمام مومنین و مومنات ہوں گے۔ اب مومنین کے اندر بشمول حفاظت کرنے والے فرشتے بھی داخل ہو جائیں گے۔ اور اگر داخل صلوٰۃ ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں منفرد ہے یا جماعت کے ساتھ ہے۔ اگر منفرد ہے تو ضمیر جمع کا مصداق خود اور حفاظت کرنے والے فرشتے ہوں گے اور اگر جماعت کے ساتھ ہے تو خود اور حاضرین جماعت ہوں گے جب یہ معلوم ہو گیا کہ جماعت کی صورت میں خاص طور سے حاضرین جماعت مراد ہوں گے تو شاہ صاحب کو او حاضری صلوٰۃ الجماعۃ کہنا چاہئے۔ کیونکہ تینوں اقسام آپس میں متقابل ہو گئے لیکن شاہ صاحب نے واؤ کا لفظ استعمال کیا ہے اس کی توجیہ میں صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ منفرد اور با جماعت پڑھنے والا دونوں حالت صلوٰۃ میں شریک ہیں۔ اس وجہ سے دونوں کو اکٹھا بیان کر دیا۔ اور خارج صلوٰۃ کو ان دونوں کا مقابل ٹھہرا دیا۔ اب رہی یہ بات کہ صیغہ جمع کے استعمال کرنے میں کیا حکمت ہے اور اپنے ساتھ دوسرے

ذکر ہا ہے بعید ہے کہ اچھوں اور بروں میں امتیاز کر کے اچھوں کو لے لے. اور کیسے ہو سکتا ہے جبکہ بندہ کو حکم شرعی یہ ہے
کہ صفقہ واحدہ کے تحت کسی شخص نے دس چیزوں کو فروخت کیا. اور ان میں سے بعض معیب نکلے تو مشتری کو یہ حق نہیں ہے
کہ معیب کو واپس کر دے اور سالم کو لے لے تو جب تبرعات میں نہ ہوگا پس جو اکرم الاکرمین ہے اور جو دعا کو قبول فرماتا ہے اس کے بارے
میں آپ کا کیا خیال ہے کیا وہ اس طرح امتیاز کر کے تفریق صفقہ کے مرتکب ہوں گے. اگرچہ وہ تفرقہ اس پر ممکن ہے لیکن وہ دونوں
شقیں باطل ہو گئیں. تمہاری دعاؤں کا قبول ہونا ثابت ہو گیا پس جب بندہ ایاک نعبد و ایاک نستعین کہتا ہے کہ
خدایا میری عبادت اتنی ناقص ہے جس کے ساتھ تو کفایت نہیں تو اپنی عبادت کو تیرے سارے بندوں کی عبادت
میں شامل کر دیتا ہے اور میری قبول اس میں ہے. یہ بات بہت بعید ہے کہ تو ہماری عبادت کے نقص پر نظر فرمائے گا۔
بلکہ تو سب کے طفیل میں ہماری دعاؤں کو بھی قبول فرمائے گا. اور اسی نکتہ کی وجہ سے جماعت کو منفرد پر زیادہ درجہ دیا گیا
اور سنت مؤکدہ قرار دیا گیا کہ اکٹھے ہو کر عبادت و دعا کریں. اور وہ دعوات بارگاہ میں قبول ہو
اسی وجہ سے شاعر نے کہا ہے مستفید کہ درد ... بہر بلالے ہزاراں بخشد کریم

تقدیم ضمیر. وتقدیم المفعول للتعظیم الخ جواب سوال ہے جو متعلق ہے بحث تقدیم ایاک کی وجہ بیان کرتے ہیں دیکھئے تقاضا
کے اعتبار سے ایاک کو مؤخر کرنا چاہئے تھا کیونکہ ایاک نعبد کا مفعول ہے. اور ظاہر ہے کہ مفعول فعل سے مؤخر ہوتا ہے
اس تقدیم کی قاضی صاحب نے پانچ وجہیں بیان کی ہیں اول یہ کہ ایاک سے مراد اللہ تعالیٰ ہیں لہٰذا تعظیم کی وجہ سے مقدم کر دیا
گیا. دوسری وجہ یہ ہے کہ اہتمام کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا کیونکہ قاری کے مقصود اعلیٰ باری تعالیٰ ہیں جو متصف ہیں صفات
جمال و جلال کے ساتھ. اور جب باری تعالیٰ مقصود بالذات ہیں تو یہ ہونا چاہئے کہ سب سے پہلے زبان سے اس کا ذکر ہو اور
سب سے پہلے قلب میں اسی کا تصور ہو اور عبادت سے اسی کے روبرو ذلت ظاہر ہو. اور جب اللہ تعالیٰ اہم ہیں تو یقیناً
اہتمام بالشان ہیں. پس اہتمام کی وجہ سے ایاک کو مقدم کر دیا گیا. تیسری وجہ یہ ہے کہ ایاک کو اس لئے مقدم کر دیا تاکہ حصر
پر دلالت کرے کیونکہ قاعدہ ہے کہ تقدیم ما حقہ التاخیر یفید الحصر اس جگہ چونکہ حصر کے اندر خفا تھا اس لیے دلیل میں القیصر
حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول کو پیش کیا. آپ نے معنی بیان فرمائے نعبدک ولا نعبد غیرک اور وجہ خفا ابن حاجب کا
حصر سے انکار کرنا ہے کیونکہ ابن حاجب فرماتے ہیں کہ مخاطب یہاں پر مؤمنین ہیں اور مؤمنین نہ تو باری تعالیٰ کے
کے ساتھ کسی کو عبادت میں شریک کرتے تھے لہٰذا تعریض قولی بھی نہیں ہو سکتا ہے اور باری تعالیٰ کے علاوہ کسی اور
کو بھی تنہا معبود نہیں مانتے تھے لہٰذا تعریض قلبی بھی نہیں. اور جب دونوں قسم کے تعریض نہیں تو گویا سرے سے حصر ہی نہیں
تو ابن حاجب کے قول سے جو خفا پیدا ہو گیا تھا. حضرت ابن عباس کے قول کو پیش کر کے اس خفا کو دور کر دیا. یا یہ
ضرور کہ یہاں حصر حقیقی ہے اور حصر حقیقی رد خطاء کا تقاضا نہیں کرتا ہے لہٰذا ابن حاجب کا تعریض قلبی اور افرادی
کے نہ ہونے کی وجہ سے بالکل حصر کا انکار کر دینا درست نہیں ہے کیونکہ حصر حقیقی ہے اب معنی ہوں گے کہ تیرے علاوہ
سب سے اعراض کر کے تیری عبادت کرتے ہیں. چوتھی وجہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ تمام کائنات کا مبدا ہے اور جب
مبدا کائنات ہے تو وجود کے اعتبار سے مقدم ہوگا لہٰذا ذکر میں بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ وجود ذکری وجود طبعی
کے موافق ہو جائے. پانچویں وجہ یہ ہے کہ ایاک کو مقدم کر کے عابد کو اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ اولاً اور

وهداية الله تتنوع أنواعا لا يحصيها عد لكنها تنحصر في أجناس مترتبة. الأول إفاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء إلى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والمشاعر الظاهرة والثاني نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد وإليه أشار حيث قال وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ وقال فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى والثالث الهداية بإرسال الرسل وإنزال الكتب وإياها عنى بقوله وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وقوله إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ

ترجمہ:- اور ہدایت باری کی مختلف انواع ہیں جو شمار میں نہیں آسکتیں البتہ اس کی جنسیں محدود ہیں جن میں وہ منحصر ہے اور ان جنسوں میں ترتیب ہے یعنی بعد والی جنس پہلی والی جنس پر مرتب ہوتی ہے۔ ہدایت کی پہلی جنس ان قوتوں کا فیضان فرمانا ہے کہ جن کی وجہ سے انسان اپنے مصالح تک راہ یاب ہونے پر قادر ہو جائے جیسے قوت عقلیہ اور حواس باطنہ اور ظاہرہ کا فیضان اور دوسری جنس ان دلائل کا قائم کرنا ہے جو حق و باطل اور درستگی و بگاڑ کے درمیان امتیاز پیدا کریں اور باری تعالیٰ نے اسی قسم کی طرف اپنے فرمان وہدیناہ النجدین اور واما ثمود فہدیناہم فاستحبوا العمی علی الہدی میں اشارہ کیا ہے اور تیسری جنس رسولوں کو بھیج کر اور کتابیں نازل فرما کر رہنمائی کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول وجعلناہم ائمۃ یہدون بامرنا اور ان ہذا القرآن یہدی للتی ہی اقوم میں یہی ہدایت مراد ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) یعنی اسباب طاعت کا پیدا کرنا اس پر معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف ہے بنابریں ان کے معتزلہ کا کہنا ہے کہ اسباب طاعت اور مصلح للعباد کا پیدا کرنا اور وہی اللہ پر واجب ہے لیکن اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں بلکہ مصلح عباد کا پیدا کرنا یہ اللہ کی طرف سے تفضل و احسان ہے۔

تشریح:- والفعل منہ ... مصنف یہاں سے ہدایت پر صرفی اعتبار سے بحث کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہدایت فعل ناقص باب ضرب سے بنا ہے متعدی تھا جب اصل وضع کے اعتبار سے ...... لام یا الی کے ساتھ متعدی ہونا چاہئے۔ لیکن اس کے صلہ کو حذف کر کے فعل کو براہ راست مفعول کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں اس کو حذف و ایصال کہتے ہیں جس طرح کہ واختار موسیٰ قومہ میں کیا گیا ہے کیونکہ اختار کی اصل یہ تھی کہ وہ متعدی بواسطہ من ہو واختار موسیٰ من قومہ استعمال کیا جائے مگر حرف من کو حذف کر کے فعل اختار کو براہ راست اس کے مفعول قومہ کی طرف متعدی کر دیا گیا۔

والرابع ان یکشف علی قلوبهم السرائر ویریهم الاشیاء کما هی بالوحی او بالالهام والمنامات الصادقة

وهذا قسم یختص بنیله الانبیاء والاولیاء وایاه عنی بقوله اُولٰئِكَ الَّذِیْنَ هَدَی اللّٰهُ فَبِهُدٰىهُمُ

اقْتَدِهْ وقوله وَالَّذِیْنَ جَاهَدُوْا فِیْنَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا؛

ترجمہ:۔ اور ہدایت کی چوتھی جنس یہ ہے کہ اللہ لوگوں کے دلوں پر راز کی باتیں منکشف کر دے اور حقائق اشیاء پر
ان کو مطلع کر دے جیسا کہ حقیقت میں وہ اشیاء ہیں وحی کے ذریعہ سے یا الہام اور سچے خوابوں کے ذریعہ اور اس
جنس ہدایت کی تحصیل حضرات انبیاء و اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور فرمان باری اولئک الذین ہدی اللہ فبہداہم اقتدہ
اور ارشاد باری والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا میں یہی قسم رابع مراد ہے۔

تشریح:۔ وہدایۃ اللہ تتنوع انواعا الخ:۔ ہدایت کی تعریف کے بعد فرماتے ہیں کہ ہدایت اگرچہ انواع کے اعتبار سے غیر
متناہی ہے لیکن جنس کے اعتبار سے چار جنسوں میں منحصر ہے یعنی ایصال الی المقصود کے اعتبار سے چار جنسوں میں منحصر ہے
جو ایک دوسرے پر مرتب ہیں سب سے پہلا مرتبہ بندہ پر ان قوتوں کا فیضان کرنا کہ جن کے ذریعہ سے بندہ اپنے مصالح کو سمجھنے پر
قادر ہو جائے مثلاً قوت عقلیہ کا فیضان کرنا حواس ظاہرہ اور باطنہ کا فیضان کرنا لیکن چونکہ مصالح مفاسد کے ساتھ
ملے ہوئے ہیں اس لئے ان دلیلوں کا قائم کرنا ضروری ہے جو مصالح اور مفاسد کے درمیان اور حق و باطل کے درمیان
امتیاز کر دیں حق و باطل کے درمیان اعتقاد کی رو سے اور صلاح و فساد کے درمیان عمل کی رو سے اس وجہ سے دوسرے
مرتبہ میں ان دلائل کو قائم کرنے کی ضرورت پیش آئی جو حق و باطل کے درمیان اور صلاح و فساد کے درمیان امتیاز
کرنے والے ہوں اور یہی ہدایت کا دوسرا مرتبہ ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان وہدیناہ النجدین اور
فاستحبوا العمی علی الہدی میں ارشاد فرمایا ہے کیونکہ ہدیناہ النجدین کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے انسان کو طریق خیر و شر دونوں
کی ہدایت کر دی یعنی وہ دلائل قائم کر دیئے جو خیر و شر کے درمیان امتیاز کرنے والے ہیں اور فہدیناہم فاستحبوا العمی
علی الہدی کی قاضی نے خود تفسیر کی ہے فدللناہم علی طریق الحق بالحجج وارسال الرسل یعنی پہلے قوم ثمود کی رہنمائی اس
طور پر کی تھی کہ رسولوں کو بھیجا تھا اور دلائل عقلیہ قائم کر دیئے تھے تو دیکھو اس ہدایت کے اندر دلائل عقلیہ کا مفہوم
معتبر ہے اس وجہ سے قاضی نے اس کو دوسرے مرتبہ کی مثال میں پیش کیا ہے لیکن بعض امور ایسے تھے کہ جن کی حقیقت
و بطلان اور صحت و فساد کی وجہ معلوم کرنے کے لئے عقل ناکافی تھی اس لئے رسولوں کو بھیج کر اور کتابوں کو نازل فرما کر امتیاز
کرانا ضروری تھا لہٰذا تیسرے مرتبہ کی ضرورت پیش آئی جس کے بارے میں قاضی صاحب فرماتے ہیں الثالث الہدایۃ بارسال
الرسل وانزال الکتب۔ اور جعلناہم ائمۃ یہدون بامرنا میں ہدایت بارسال الرسل کی طرف اشارہ ہے کیونکہ آیت کے

نہیں پایا گیا۔ ناز قال العارف الوہاب یہاں سے خاص طور سے عارف واصل جب ابتدا کرے تو اس کے تفصیل حاصل کو
دفع کرنا ہے تفصیل حاصل سے پہلے اس کا درجہ سمجھ لیجئے سو قیلہ کا یہ کہنا ہے کہ اللہ کی طرف سیر کرنے کی دو قسمیں ہیں ایک
سیر الی اللہ اور دوسری سیر فی اللہ۔ سیر الی اللہ کہتے ہیں ساری مخلوق سے عبور کر کے اللہ کی طرف متوجہ ہونا۔ اور سیر فی اللہ
کہتے ہیں اللہ کی صفات جمالیہ اور جلالیہ میں سیر کرنا جو بعض بات اللہ تعالیٰ نے خاص ان کے اندر حقیقی کبھی تو تیں عطا کی ہیں ان میں
سے ہر ایک قوت کے اندر اللہ تعالیٰ کی صفات کی تجلی ہے سو کسی صفت کی تجلی ضرور کا ظہور ہے تو ایسی صفات
باری میں منہمک ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک قوت کے اندر اللہ تعالیٰ کی تمام تجلیات کا ظہور ہو۔ سیر الی اللہ متناہی ہے اور
سیر فی اللہ غیر متناہی۔ سیر الی اللہ کا منتہیٰ وصول ہے کیونکہ وصول نام ہے خاص مشاہدہ الٰہیہ کا یعنی قلب کے مشاہدہ سے پاک
صرف نظر ہو مکان کو عین عدم سمجھتا ہوا اسی وجہ سے محی الدین ابن عربی کا کہنا ہے کہ من شہد الخلق لا فعل لہم فقد فاز ومن
شہد الخلق لا حیوۃ لہم فقد حاز ومن شہد الخلق بعین العدم فقد وصل ربما لمرتبۃ عین الیقین وشد بدا تم السیر الی اللہ۔ کہ جس
شخص نے مخلوق پر اس حیثیت سے نظر ڈالی کہ ان کو بالکل کسی فعل کا فاعل ہی نہیں سمجھا بلکہ سارے افعال کو اللہ سے
صادر ہوتے ہوئے سمجھا تو وہ درجہ کمال کو پہنچ گیا اور جس شخص نے مخلوق پر اس حیثیت سے نظر ڈالی کہ ان کو مردہ تو
سمجھتا ہے مگر ان کی حیات کو حیات مختار نہیں کرتا تو وہ پہلے مرتبہ سے اور ترقی کر گیا اور جس نے مخلوق کو عین عدم سمجھا
تو وہ درجہ وصول پر فائز ہو گیا اور یہی مرتبہ عین الیقین ہے اور سیر الی اللہ یہاں پر ختم ہو جاتی ہے اور سیر فی اللہ
غیر متناہی اس لئے ہے کہ سیر فی اللہ کہتے ہیں صفات باری میں ڈوب جانے کو اور چونکہ صفات باری غیر متناہی ہیں اس
لئے سیر فی اللہ بھی غیر متناہی ہے۔ سیر فی اللہ کی مثال یوں سمجھئے کہ کوئی شخص سمندر کے تھاہ میں ڈوب گیا چونکہ سمندر
غیر متناہی اس لئے اس شخص کے ڈوبنے کی بھی کوئی انتہا نہیں ہوگی۔ سیر الی اللہ کا جو منتہیٰ ہے وہی سیر فی اللہ کا مبداء
ہے۔ اب سمجھئے کہ جب واصل ابتدا کرے تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اے اللہ ہمیں سیر فی اللہ کے راستے کی رہنمائی کیجئے
تاکہ ہمارے احوال کی کدورتیں ہم سے مٹ جائیں اور ہمارے جسموں کے حجابات اٹھ جائیں تاکہ ہم آپ کی پاکیزگی کے نور
سے روشن ہو جائیں اور آپ ہی کے نور سے آپ کو دیکھیں اس سے معلوم ہوا کہ درجہ وصول میں کچھ تاریکی اور حجاب
رہ جاتا ہے حجاب اس لئے رہتا ہے کہ وصول نام تھا اس درجہ کا کہ جس میں ساری مخلوق کو معدوم سمجھ کر اللہ کی طرف
متوجہ ہوتا ہے لیکن اگر کسی مخلوق کے وجود کی طرف توجہ ہو جائے تو پھر وہ اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونے سے ہٹ
جائے گا تو گویا اس درجہ میں حجاب ہے لیکن جب سیر فی اللہ کا درجہ حاصل ہوتا ہے تو اس میں بقاء ہوتی ہے اور
ساری مخلوق کو اللہ کے وجود کے ساتھ موجود پاتا ہے یعنی اللہ اور مخلوق کے درمیان کوئی اتصال و انفصال نظر
نہیں آتا۔ بلکہ سب کے اندر اللہ کی تجلیات کا مشاہدہ کرتا ہے اسی درجہ کی طرف مولانا روم نے اشارہ کیا ہے

جملہ معشوق است عاشق پردہ ☆ زندہ معشوق است و عاشق مردہ۔

یہاں معشوق سے باری تعالیٰ مراد ہیں اور عاشق سے بندہ۔ اور اسی کی طرف حدیث کے اندر بھی اشارہ ہے۔
حدیث قدسی میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندہ نوافل کے ذریعہ مجھ سے قریب ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے
محبت کرتا ہوں پس جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا ہاتھ ہو جاتا ہوں اور میں اس کا کان ہو جاتا

والامر والدعاء يتشاركان لفظاً ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالرتبة والسراط من سرط الطعام اذا ابتلعه فكانه يسرط السابلة ولذلك سمي الطريق لقما لانه يلتقمهم والصراط من قلب السين صاداً ليطابق الطاء في الاطباق وقد يشم الصاد صوت الزاء ليكون اقرب الى المبدل منه وقرأ ابن كثير برواية قنبل ورويس عن يعقوب بالاصل وحمزة بالاشمام والباقون بالصاد وهو لغة قريش والثابت في الامام وجمعه سُرُط ككتب وهو كالطريق في التذكير والتانيث والمستقيم المستوي المراد به طريق الحق وقيل هو ملة الاسلام

ترجمہ:- اور امر و دعا لفظاً و معنیً ایک طرح کے ہیں مگر ان میں استعلاء اور تسفل کے اعتبار سے فرق ہے (یعنی امر میں آمر اپنے کو بڑا سمجھتا ہے اور دعا میں داعی اپنے کو چھوٹا شمار کرتا ہے) بعض نے کہا ان میں رتبہ و افق کے اعتبار سے فرق ہے یعنی امر میں آمر اعلیٰ مرتبہ ہوتا ہے اور دعا میں داعی ادنیٰ ہوتا ہے اور سراط سرط الطعام سے بنا ہے یعنی اس وقت بولتے ہیں جبکہ کھانے والا کھانا نگل جائے گویا راستہ بھی قافلہ کو نگل جاتا ہے اور اسی وجہ سے راستہ کو لقم کہتے ہیں کیونکہ وہ مسافروں کو لقمہ بنا لیتا ہے اور صراط کا صاد سین سے بدلا ہوا ہے اور یہ تبدیلی اس لئے ہوئی تاکہ صاد حروف مطبقہ ہونے میں طاء کے موافق ہو جائے اور کبھی صاد کی ادائیگی میں زاء کی آواز کی بو پیدا کی جاتی ہے تاکہ صاد اپنے مبدل منہ یعنی سین سے قریب تر ہو جائے اور ابن کثیر نے بروایت قنبل اور رویس نے بروایت یعقوب سین کے ساتھ پڑھا ہے اور حمزہ نے اشمام کے ساتھ اور باقی قراء نے صاد کے ساتھ اور یہی قریش کی قرات ہے اور مصحف عثمانی میں یہی درست ہے۔ اور سراط کی جمع سُرُط آتی ہے جس طرح کتاب کی جمع کُتُب ہے اور صراط مذکر و مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے جس طرح کہ لفظ طریق ہر دو طرح مستعمل ہے اور مستقیم کے معنی سیدھے راستے کے ہیں اور آیت میں اس سے راہ حق مراد ہے اور بعض نے ملت اسلام مراد لیا ہے۔

(بقیہ گذشتہ) ہوں اور میں اس کی نگاہ ہو جاتا ہوں چنانچہ وہ میرے ہی ہاتھ سے پکڑتا ہے اور میرے ہی کان سے سنتا ہے اور میری ہی نگاہ سے دیکھتا ہے پس جب واصل کا مقصود اور ہمت سیر فی اللہ کی راہ میں اس کو طلب کرتا ہے جو سیر الی اللہ میں حاصل نہیں ہوا تھا تو اب تحصیل حاصل لازم نہیں آیا۔

٭ ٭ ٭

تفسیر ۱۱۲: والامر والدعاء الخ۔ اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ بظاہر تو دعا ہے لیکن صیغہ امر کا ہے
چونکہ امر اور دعا میں مشابہت ہے لفظاً و معنیً دونوں اعتبار سے لفظاً تو ظاہر ہے اور معنیً اس لئے کہ دونوں کے
طلب کے معنی موجود ہیں بالآخر دونوں میں فرق بیان کرنا ضروری ہے ان دونوں کے درمیان فرق بیان
کرنے میں معتزلہ اور اشاعرہ اختلاف رکھتے ہیں اشاعرہ کہتے ہیں کہ امر اپنے آپ کو بڑا سمجھنا ہے واقع میں بڑا ہو یا نہ ہو
اور دعا کہتے ہیں جو اپنے آپ کو چھوٹا سمجھتا ہو خواہ واقع میں چھوٹا ہو یا نہ ہو اور معتزلہ فرق بیان کرتے ہیں
کہ امر وہ ہے جو واقع میں بڑا ہو خواہ اپنے آپ کو چھوٹا سمجھے یا بڑا اور دعا وہ ہے جو واقع میں چھوٹا ہو خواہ اپنے کو
بڑا سمجھے یا چھوٹا۔ والصراط من سرط الطعام یہاں سے دو بحثیں شروع ہیں ایک تو لغت و قرات کے اعتبار سے
دوم صراط مستقیم کے معنی مرادی کے اعتبار سے پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ صراط اصل میں سراط بالسین تھا
کیونکہ اس کا اشتقاق سرط بالسین کے ساتھ آتا ہے مگر سین کو صاد سے بدل دیا بدلنے کی وجہ یہ ہے کہ طاء حروف مجہورہ
مستعلیہ میں سے ہے اور سین مہموسہ مخفّفہ میں سے ہے تو گویا دونوں کی صفات متضاد ہیں پس ان کا جمع ہونا موجب
ثقل ہے اس لئے صاد کو سین سے بدل دیا کیونکہ صاد کو طاء اور سین دونوں سے مناسبت حاصل ہے۔ طاء سے تو
مطبقہ ہونے میں اور سین سے مہموس ہونے میں اور بعض صاد سے بدلنے کے بعد اشمام بھی کرتے ہیں۔ اشمام کہتے ہیں ایک
حرف کو دوسرے حرف کے ساتھ ملا دینا یہاں پر صاد کو زاء کے ساتھ ملا دینا ہے اب اس کی ادائیگی کی صورت یہ
ہوگی کہ دونوں کے درمیان کشادگی رکھو ان کو ملنے نہ دیا جائے۔ اب رہی یہ بات کہ زاء کی آواز کا اشمام کیوں کرتے ہیں اس
کی وجہ یہ ہے کہ صاد اپنے مبدل منہ سے زیادہ قریب ہو جائے کیونکہ سین اور زاء مخرج اور صفت میں ہم ہیں۔
اور صاد مستعلیہ مطبقہ میں سے ہے تو اب جب صاد کے اندر زاء کی آواز کا اشمام ہوگا تو صاد پہلے تو قریب تھا اب اقرب
الی السین ہو جائے گا۔ تو گویا صراط کے اندر تین صورتیں پائی گئیں حالت اصلی بالسین حالت منقلبہ بالصاد
حالت بالاشمام بین بین تو قرات والی بھی ہیں جیسا کہ قنبل نے ابن کثیر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے صاد کے
ساتھ پڑھا ہے اور رویس نے یعقوب سے بھی روایت کی ہے اور حمزہ نے اشمام کے ساتھ پڑھا ہے۔ اور باقی قراء نے صاد
کے ساتھ پڑھا ہے اور یہی قریش کی بھی لغت ہے اور صحیفہ عثمانی میں بھی یہی موجود ہے۔ سراط سرط الطعام
سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کھانا نگل لے۔ سراط کو سراط اسی تخییل کے پیش نظر کہتے ہیں کہ وہ قافلہ
کو نگل لیتا ہے اور اس کو لقم بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ راہگیروں کو لقمہ بنا لیتا ہے جیسے کہ جب کوئی شخص جنگل کے اندر
چھپ جاتا ہے اور غائب ہو جاتا ہے تو اقحمتہ المفازة و ابتلعتہ کی تخییل کے پیش نظر استعمال کرتے ہیں اس کی
جمع سُرُط آتی ہے جیسے طریق کی جمع طُرُق کتاب کی جمع کُتُب آتی ہے۔ صراط کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں طریقوں پر استعمال ہوتا ہے
اور مستقیم کے معنی مستوی اور سیدھے کے ہیں اب سنئے کہ صراط مستقیم کی مراد کیا ہے اس کے بارے میں دو قول ہیں
بعض لوگوں نے کہا ہے کہ طریق حق مراد ہے۔ اب وہ عام ہے انبیاء سابقین کا ہو یا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اور بعض لوگوں
نے کہا ہے کہ خاص طور سے ملت اسلام مراد ہے مگر قاضی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ وجہ ضعف یہ ہے کہ آگے والی
آیت یعنی صراط الذین انعمت علیہم کو بدل الکل قرار دیا گیا ہے۔ صراط مستقیم سے اور الذین انعمت علیہم سے مبین

وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء وقيل اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام قبل التحريف والنسخ وقرئ صراط من انعمت عليهم ۔

ترجمہ:۔ اور بعض نے کہا کہ انعمت علیہم سے مراد حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں۔ اور بعض نے حضرت موسیٰ و عیسیٰ کے وہ اصحاب مراد لئے جو دین موسوی و عیسوی میں تحریف واقع ہونے سے اور ان کے منسوخ ہونے سے پہلے ہوئے ہیں۔ اور ایک قرأت میں بجائے صراط الذین کے صراط من انعمت علیہم وارد ہے ۔

اور یہ جو مکرر نسبت کرنے کی کیا ضرورت ہے براہ راست اہدنا صراط الذین انعمت علیہم فرما دیتے اور یہ زیادہ مختصر بھی تھا جواب یہ ہے کہ اس عبارت کو بدل بنا کر ذکر کرنے میں دو فائدے ہیں اول تاکید دوم تفسیر۔ تاکید اس طور پر کہ بدل مقصود بالنسبت ہوتا ہے یعنی جس فعل کی نسبت اس کے متبوع کی طرف کی گئی ہے مقصود اس کی طرف کرنا نہیں بلکہ مقصود بدل کی طرف کرنا ہے اور جب بدل مقصود بالنسبت ٹھہرا تو تقاضا یہ ہے کہ براہ راست فعل کی نسبت اس کی طرف کی جائے اور نسبت براہ راست اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ فعل کو مکرر لایا جائے کیونکہ نسبت فعل کا مدلول تضمنی ہے اور جب فعل مکرر ہو گیا تو تاکید حاصل ہو گئی۔ دوسرا فائدہ تفسیر ہے یعنی اس بات کو صراحۃً بیان کرنا ہے کہ مومنین ہی کا راستہ مشہود بالاستقامت ہے اور تصریح بلیغانہ انداز میں ہے بایں طور کہ بدل سے پہلے مبدل منہ مبہم ہوتا ہے اور بدل کو ذکر کر کے اس کے ابہام کو دور کیا جاتا ہے اور واضح کیا جاتا ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ بدل زیادہ واضح اور معروف و مشہور ہو اور لوگوں کو معلوم بھی ہو جیسے کہ فوسوس الیہ الشیطان قال یا آدم ہل ادلک علی شجرۃ الخلد وملک لا یبلی میں وسوسہ میں ابہام تھا کہ کس چیز کا وسوسہ ڈالا اور کیا کہا تو اس ابہام کو اس کے بدل یعنی قال یا آدم الخ نے دفع کر دیا اور اس چیز کو واضح کر دیا جس کا شیطان نے وسوسہ ڈالا تھا پس اسی طرح سے جب صراط الذین انعمت علیہم کو بدل بنایا صراط مستقیم کا اور صراط مستقیم کے اندر جو خفا تھا تو گویا صراط الذین انعمت علیہم نے اس خفاء کو دور کر دیا یعنی صراط الذین انعمت علیہم کو صراط مستقیم کے لئے تفسیر و بیان لایا اور آپ جانتے ہیں کہ کوئی شیء تفسیر و بیان اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ وہ شیء واضح ہو اور لوگوں کے نزدیک متعین کے معنی اس کے اندر ظاہر طور پر پائے جاتے ہیں پس صراط الذین انعمت علیہم کے اندر بھی استقامت کے معنی ظاہری طور پر پائے جائیں گے۔ بہرحال صراط الذین انعمت علیہم کو بدل بنا کر یہ بتلایا ہے کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ طریق مومنین ہی طریق مستقیم ہے اور جب بدل بنا کر دوبارہ ذکر ہوا تو صراط الذین انعمت علیہم کے مشہود بالاستقامت ہونے کی تصریح حاصل ہو گئی ۔

تشریح:۔ وقیل الذین انعمت علیہم الخ اب یہاں سے الذین انعمت علیہم کی مراد پر گفتگو فرما رہے ہیں۔ اس کے بارے میں تین قول ہیں۔ ایک قول جمہور کا ہے جس کی طرف قاضی صاحب نے مومنین و مسلمین سے اشارہ کر دیا ہے جمہور مفسرین

یہ کہتے ہیں کہ الذین انعمت علیہم سے نبیین، صدیقین، شہداء اور صالحین مراد ہیں ان کی تائید میں آیت قرآنی اور حدیث آئی ہے آیت اولٰئک الذین انعم اللہ علیہم من النبیین والصدیقین والشہداء والصالحین ہے۔ تائید کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے اندر انہی چار قسم کے لوگوں کو منعم علیہم شمار کرایا ہے۔ لہٰذا صراط الذین انعمت علیہم میں بھی چار قسم کے لوگ مراد ہوں۔ اس لئے کہ قرآن کا بعض قرآن کے بعض کی تفسیر ہے۔ اور حدیث یہ ہے کہ حضور نے الذین انعمت علیہم کے بارے میں فرمایا تھا ہم الملائکۃ والصدیقون والشہداء ومن اطاع و عبد اس میں تائید اس طرح ہے کہ حضور نے ملائکہ اور شہداء کو صراحۃً بیان فرمایا اور من اطاع سے صالحین کی طرف بھی اشارہ کر دیا اور جب ان تین قسم کے لوگوں کو صراحۃً بیان فرمایا تو نبیین بدرجہ اولیٰ اس میں داخل ہو جائیں گے۔ پھر تو حدیث سے بھی یہ چاروں قسم کے لوگ مستفاد ہوتے ہیں بعض صراحۃً اور بعض التزاماً۔ دوسرا قول یہ ہے کہ الذین انعمت علیہم سے انبیاء مراد ہیں۔ اس قول کا استدلال یہ ہے کہ کہ یہاں منعم علیہم مطلقاً ذکر کیا گیا ہے اور جب مطلق ذکر کیا جاتا ہے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور انبیاء کی جماعت منعم علیہم کے افراد کامل ہیں۔ لہٰذا انبیاء مراد ہوں گے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ تحریف اور نسخ سے پہلے کے جو حضرات موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کے ماننے والے ہیں وہ مراد ہیں۔ اور دلیل یہ ہے کہ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین سے نسخ کے بعد والے یہود و نصاریٰ مراد ہیں تو ان کے مقابلہ میں الذین انعمت علیہم سے وہ یہود و نصاریٰ مراد ہوں گے جو نسخ سے پہلے تھے۔ قاضی صاحب نے تیسرے قول کو نقل کرتے ہیں قبل التحریف والنسخ کا لفظ استعمال کیا ہے تو بعض لوگوں نے یہ کہا کہ تحریف کا لفظ راجع ہے اصحاب موسیٰ کی طرف اور نسخ کا لفظ راجع ہے اصحاب عیسیٰ کی طرف۔ تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ منعم علیہم وہ اصحاب موسیٰ ہیں جو تورات کے محرف ہونے سے پہلے تھے اور وہ اصحاب عیسیٰ ہیں جو دین عیسوی کے منسوخ ہونے سے پہلے تھے۔ تو دیکھو نسخ کا لفظ خاص طور سے اصحاب عیسیٰ کی طرف کیا گیا اس لئے کہ نسخ سے مراد وہ نسخ ہے جو شریعت محمدیہ کے آنے کے بعد ہوا۔ اور حضور کی شریعت آنے کے بعد حضرت عیسیٰ کی ہی شریعت منسوخ ہوئی ہے کیونکہ حضرت موسیٰ کی شریعت تو حضرت عیسیٰ کی شریعت سے منسوخ ہو چکی تھی۔ لہٰذا نسخ کا لفظ خاص طور سے اصحاب عیسیٰ ہی کی طرف لوٹے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ نسخ کے معنی میں عموم کر دو۔ خواہ وہ ہماری شریعت سے ہو یا شریعت عیسوی سے۔ پھر تحریف و نسخ کا لفظ دونوں کی طرف متوجہ کر دو اس لئے کہ تحریف جس طرح تورات میں ہوئی حضور کی آمد کے بعد انجیل میں بھی ہوئی اور نسخ جس طرح شریعت عیسیٰ کا ہوا شریعت موسیٰ کا بھی ہوا۔ اور جب دونوں میں ہوا تو پھر کسی ایک کو ایک کے ساتھ خاص کرنے کے کیا معنی ہیں۔ خیر یہ تین قول تھے جن کو قاضی صاحب نے آخر کے دو قولوں کو قیل سے بیان کر کے ان کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور وجہ ضعف کی یہ ہے کہ قرآن پاک کی تفسیر کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ مجمل آیت کی تفسیر دوسری مفصل آیت میں دیکھنا چاہئے اور اللہ تعالیٰ نے الذین انعمت علیہم کو یہاں مجمل بیان فرمایا کر دوسری آیت یعنی اولٰئک الذین انعم اللہ علیہم میں مفصل بیان کر دیا ہے اور تفصیل میں چار قسم کے لوگوں کو ذکر فرمایا۔ اور یہاں چاروں کا خلاصہ لفظ منعم علیہم ہے اور جب قرآن عموم رکھتا ہے تو پھر کسی خاص فرقہ کے ساتھ آیت کو مخصوص کرنا نص قرآنی کے خلاف ہے۔ اس کے بعد قاضی صاحب ایک قراءت ذکر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ بجائے الذین کے صراط من انعمت علیہم پڑھا گیا ہے۔

والانعام ایصال النعمۃ وھی فی الاصل الحالۃ التی یستلذھا الانسان فاطلقت لما یستلذ بہ من النعمۃ وھی اللین ونعم اللہ وان کانت لاتحصٰی کما قال وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَۃَ اللّٰہِ لَا تُحْصُوْھَا تنحصر فی جنسین دنیوی واخروی الاول قسمان موھبی وکسبی والموھبی قسمان روحانی کنفخ الروح فیہ واشراقہ بالعقل وما یتبعہ من القوی کالفھم والفکر والنطق وجسمانی کتخلیق البدن والقوی الحالۃ فیہ والھیأۃ العارضۃ من الصحۃ وکمال الاعضاء والکسبی تزکیۃ النفس عن الرذائل وتحلیتھا بالاخلاق والملکات الفاضلۃ وتزیین البدن بالھیئۃ المطبوعۃ والحلی المستحسنۃ وحصول الجاہ والمال والثانی ان یغفر ما فرط منہ ویرضی عنہ ویبوئہ فی اعلی علیین مع الملائکۃ المقربین ابد الآبدین والمراد ھو القسم الاخیر وما یکون وصلۃ الی نیلہ من القسم الآخر فان ما عدا ذلک یشترک فیہ المؤمن والکافر

ترجمہ:۔ اور انعام نعمت پہنچانے کو کہتے ہیں اور نعمت دراصل وہ کیفیت ہے جسے انسان لذیذ پاتا ہے پھر اس کا استعمال ان چیزوں میں ہونے لگا جو اس کیفیت کا سبب بنتی ہیں۔ اور یہ نعمت بکسر النون نعمت بفتح النون سے ماخوذ ہے جس کے معنی نرمی کے ہیں اور خدا کی نعمتوں کے افراد اگرچہ شمار میں نہیں آ سکتے جیسا کہ خود ارشاد باری ہے وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَۃَ اللّٰہِ لَا تُحْصُوْھَا تاہم جنس حیثیت سے نعمت دو جنسوں میں منحصر ہے دنیوی اخروی۔ دنیوی کی دو قسمیں ہیں وہبی یعنی ذریعہ خداداد۔ دوم کسبی۔ پھر وہبی کی دو قسمیں ہیں روحانی جیسے انسان کی ذات میں روح کا پھونک دینا اور اس روح کو عقل سے اور عقل کے بعد جو قوتیں بالطبع حاصل ہوتی ہیں ان سے روشن کرنا اور وہ قوتیں بالطبع مثلاً فہم و فکر و نطق ہیں اور جسمانی جیسے ڈھانچے کو پیدا کرنا۔ اور ان قوتوں کو پیدا کرنا جو اس ڈھانچے میں حلول ہوتی اور پیوست ہیں۔ اور ان کیفیات کو پیدا کرنا جو اس بدن کو عارض ہیں یعنی صحت اور اعضاء کا کمال۔ اور کسبی نعمت۔ نفس کو رذائل سے پاک کرنا اور اس کو اخلاق اور عمدہ صلاحیتوں کے ساتھ آراستہ کرنا۔ اور بدن کو اچھی اور خوبصورت زیورات کے ذریعہ زینت دینا اور مال و مرتبہ کا حاصل ہونا ہے۔ اور اخروی نعمت یہ ہے کہ اللہ اس کی کوتاہیوں کو معاف کر دے اور اس سے راضی ہو کر اعلیٰ علیین میں ملائکہ مقربین کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ ٹھکانا عطا فرمائے۔ آیت میں نعم اخروی اور ان کے وسائل مراد ہیں کیونکہ اس کے علاوہ دوسری نعمتوں میں تو مومن و کافر دونوں شریک ہیں۔

تفسیر:۔ والانعام ایصال النعمۃ الخ۔ اب یہاں سے علی الانعمت کے متعلق بحث کر رہے ہیں لیکن اس سے پہلے دو

غیر المغضوب علیہم ولا الضالین. بدل من الذین علٰی معنی ان المنعم علیہم ھم الذین سلموا من الغضب والضلال او صفۃ لہ مبینۃ او مقیدۃ علٰی معنی انہم جمعوا بین النعمۃ المطلقۃ وھی نعمۃ الایمان وبین نعمۃ السلامۃ من الغضب والضلال ۔

ترجمہ :- یہ کلام الذین انعمت کا بدل الکل ہے بریں معنی کہ منعم علیہم وہی لوگ ہیں جو غضب خداوندی اور گمراہی سے دور ہیں یا یہ عبارت اس قبل کے لئے صفت کاشفہ یا صفت مقیدہ ہے بریں معنی کہ منعم علیہم نعمت مطلقہ یعنی ایمان اور نعمت سلامتی یعنی غضب خداوندی اور ضلالت سے سلامتی کے جامع ہیں ۔

(بقیہ گذشتہ) کے اندر حلول کئے ہوئے ہیں مثلاً قوت ذائقہ قوت لامسہ وغیرہ ۔ اور ان کیفیات کو پیدا کرنا جو بدن کو عارض ہوتی ہیں مثلاً صحت اور اعضاء کا صحیح و سالم ہونا ۔ یہ تو مثالیں جسمی کی تھیں اور کسبی کی مثالیں نفس کو رذائل سے پاک کرنا اور اس کو اچھے اخلاق اور ملکۂ فاضلہ سے مزین کرنا ۔ اور بدن کو عمدہ زیورات اور بہترین حالات سے مزین کرنا اور مال و مرتبہ کو حاصل کرنا ۔ یہ بات یاد رہے کہ یہاں پر کسبی سے مراد عام ہے خواہ روحانی ہو یا جسمانی یا ان دونوں کے علاوہ ۔ اسی لئے کہ مصنف نے ان تینوں چیزوں کی طرف مثال میں اشارہ کیا ہے روحانی کی طرف تو تزکیۂ نفس سے اور جسمانی کی طرف تزئین بدن سے اور ان دونوں کے علاوہ کی طرف جو صرف وسیلہ ہے ان دونوں چیزوں کا مگر داخل نہ ہو حصول جاہ و مال سے کیونکہ مال و جاہ نہ تو بدن ہے اور نہ روح کا کوئی جزء ہے ۔ اور اب تک نعم دنیوی کی قسمیں تھیں ۔ اب نعم اخروی کی مثالیں سنئے تو قاضی صاحب نے ان کو مثالاً اس طور پر بیان کیا کہ بندے سے جو کچھ افراط و تفریط ہوئی سب کو بخش دینا ۔ اور اس سے راضی ہو جانا ۔ اور اس کو اعلیٰ علیین میں ملائکہ مقربین کے ساتھ ہمیشہ ہمیش کے لئے ٹھکانا دینا ۔ لیکن بعض لوگوں نے اس کی تفصیل یوں کی ہے انہوں نے بیان کیا ہے کہ نعم اخروی وہبی ہوں گی یا کسبی ۔ وہبی کی مثال مغفرت اور عفو باری ہے اور کسبی کی مثال جزاء اعمال ۔ اور پھر کسبی کی دو قسمیں ہیں ایک روحانی ۔ دوسری جسمانی ۔ روحانی کی مثال رضاء باری اور جسمانی کی مثال جنت کی محسوس نعمتیں ۔ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ آخرت کی تمام نعمتیں وہبی ہیں ۔ کسی کو کسبی کہنا درست نہیں ہے کیونکہ آخرت کی نعمتوں میں سے کسی بھی نعمت کو حاصل کرنے میں بندہ کے کسی کسب کا دخل نہیں ہے بلکہ اللہ کے تفضل و احسان سے حاصل ہو رہی ہیں ۔ اگر ان نعمتوں کا ترتب بندہ کے اسی کسب پر ہے جو دنیا میں ہو چکا ہے بنا اس کی اس پر ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے اور جب واجب نہیں تو جو کچھ بھی عطا کریں گے وہ صرف افضال و انعام کے قبیلہ سے ہوگا ۔ ادا حق کے قبیلہ سے نہیں ۔ اور اسی کی طرف حضورؐ نے اپنے ارشاد میں اشارہ کیا ہے حضورؐ نے صحابہ کو خطاب کر کے فرمایا لن ینجی منکم احد عملہ ۔ کہ تم میں سے کوئی شخص اپنے عمل کی بدولت نجات نہیں پائے گا صحابہ نے عرض کیا آپ بھی اے اللہ کے رسول ۔ فرمایا کہ ہاں میں بھی مگر یہ کہ مجھ کو اللہ اپنے فضل و احسان سے ڈھانپ لے ۔ تو اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو

(بقیہ تقریر گزشتہ)
کچھ آخرت میں عطا ہوگا وہ محض اللہ کا فضل و احسان ہوگا بندہ کے اعمال اس کے لئے سبب مستقل و علت نہیں ہیں ہاں
یہ ہے کہ آخرت کی تمام نعمتیں دینی ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ انعمت علیہم میں کونسی نعمتیں مراد ہیں تو جواب اس کا یہ ہے کہ قسم آخر
یعنی نعیم اخروی اور وہ چیزیں ان دنیوی نعمتوں میں سے ان نعم اخروی کا وسیلہ ہیں یعنی نفس کو رذائل سے پاک کرنا
اور عمدہ اخلاق کے ساتھ مزین کرنا۔ باقی رہا یہ کہ یہ نعمتیں انعمت علیہم سے کیوں مراد لیتے ہو تو جواب اس کا یہ ہے کہ منعم
علیہم سے خاص طور سے مؤمنین کو مراد لینا مقصود ہے۔ اور مؤمنین اسی وقت میں مخصوص ہوں گے جبکہ یہی نعمتیں مراد
لی جائیں کیونکہ اس کے علاوہ جو بقیہ نعمتیں ہیں ان میں مؤمن و کافر دونوں مشترک ہیں۔

تقریر ۱۱۳: غیر المغضوب علیہم ولا الضالین۔ قاضی صاحب بیضاوی اس عبارت کی ترکیب بیان کرتے ہیں کہتے ہیں کہ یہ بدل بھی
ہو سکتا ہے اور صفت بھی ہو سکتی ہے اگر بدل مانو گے تو معنی یہ ہوں گے کہ جو منعم علیہم ہیں وہی سالمین من الغضب والضلال
ہیں کیونکہ یہاں بدل سے مراد بدل الکل ہے۔ اس لئے کہ جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ اور بدل
کا فرد کامل بدل الکل ہے اور چونکہ بدل الکل اور مبدل منہ مصداقاً دونوں اعتبار سے متحد ہوتے ہیں اور احکام متحدین
کا حمل ذریعہ صحیح ہوتا ہے لہذا سالمین من الغضب والضلال کا حمل صحیح ہوگا منعم علیہم پر اور معنی ہوں گے کہ جو لوگ منعم
علیہم ہیں وہی سالمین من الغضب والضلال ہیں۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو صفت بنایا جائے۔ صفت کہتے ہیں ایسے
تابع کو جو اپنے متبوع کے معنی پر دلالت کرے۔ اب الذین کے اندر دو حیثیتیں پیدا ہو گئیں اول موصول ہونے کی جہت۔ دوم موصوف
ہونے کی جہت۔ موصول ہونے کی جہت سے صلہ یعنی انعمت کے معنی پائے جائیں گے۔ اور موصوف ہونے کی جہت سے سالم من
الغضب والضلال کے معنی پائے جائیں گے لہذا ترجمہ یہ ہوگا کہ ان لوگوں کا راستہ جو جامع ہیں نعمت مطلقہ یعنی نعمت
ایمان اور نعمت سلامت من الغضب والضلال کے۔ اب رہی یہ بات کہ مصنف نے پہلے انعمت کی تفسیر اخرویہ کے
ساتھ کی تھی اور یہاں نعمت سے صرف ایمان مراد لے رہے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ مقصود سب ہی نعمتیں ہیں مگر صلہ
اور صفت کے تقابل کے وقت چونکہ نعمت مطلقہ اور فرد کامل ایمان تھا اس لئے اسی کو مراد لے لیا ہے اور ایمان فرد کامل
اس لئے ہے کہ ایمان ہی پر آخرت کی دوسری نعمتیں متفرع ہوتی ہیں تو گویا ایمان اصل اور بنیاد ہوا اور جو شئی بنیاد
ہوا کرتی ہے وہ فرد کامل ہوتی ہے اس لئے ایمان فرد کامل ہے۔ صفت بننے کے بعد اس میں دو احتمال ہیں۔ صفت
کاشفہ کا اور صفت مقیدہ کا۔ جیسے یہ سمجھئے کہ صفت کی تین قسمیں ہیں۔ صفت کاشفہ، مقیدہ، اور مادحہ۔ صفت
کاشفہ اس صفت کو کہتے ہیں کہ جو موصوف کے ابہام کو دور کر سکے۔ اور اس کی توضیح کرنے کے لئے ذکر کی جاتی ہے۔
اور صفت مقیدہ کہتے ہیں کہ جو موصوف عام کی تخصیص کے لئے ذکر کی جائے۔ اور صفت مادحہ کہتے ہیں اس کو جس کے
اندر دونوں مقصد پیش نظر نہ ہوں بلکہ صرف ممدوح کی مدح سرائی پیش نظر ہو۔ وجہ یہ کہ اعتبار سے صفت کاشفہ اپنے
موصوف کے مساوی ہوتی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ کس صورت میں یہ صفت مقیدہ ہوگی اور کس صورت میں صفت
کاشفہ۔ تو یہ موقوف ہے ایمان کی تعیین مراد پر۔ ایمان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ایمان مطلق۔ دوم ایمان کامل۔ ایمان
مطلق کہتے ہیں۔ محض تصدیق اور اقرار باللسان کو اور ایمان کامل کہتے ہیں تصدیق قلبی کے ساتھ اس کے تقاضا

وذلك إنما يصح بأحد التأويلين: إجراء الموصول مجرى النكرة إذا لم يقصد به معهود كالمحلّى في قوله: ولقد أمرّ على اللئيم يسبّني ... فمضيت ثمة قلت لا يعنيني. وقولهم: إني لأمرّ على الرجل مثلك فيكرمني، أو جعل غير معرفة بالإضافة لأنه أضيف إلى ما له ضد واحد وهو المنعم عليهم فيتعين تعين الحركة من غير السكون.

ترجمہ: اور اس عبارت کو صفت بنانا دو تاویلوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہی صحیح ہو سکتا ہے (۱) ایک یہ کہ اسم موصول کو نکرہ کے درجہ میں رکھا جائے جبکہ اس سے کسی معہود خارجی کا قصد نہ کیا جائے جس طرح معرف باللام یعنی لفظ اللئیم شاعر کے قول ولقد امر الخ میں نکرہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ شعر کا ترجمہ: میں گزرتا ہوں ایسے کمینے آدمی کے پاس جو مجھے گالیاں دیتا رہتا ہے تو میں وہاں سے یہ کہتا ہوا گذر جاتا ہوں کہ اس کا گالیاں دینے والے کی مراد میں نہیں ہوں۔ اور جس طرح معرف باللام عرب کے قول انی لامر علی الرجل مثلک فیکرمنی میں نکرہ کی حیثیت رکھتا ہے یا یہ تاویل کی جائے کہ غیر کو مضاف ہونے کی وجہ سے معرفہ بنا لیا جائے اس لئے کہ اس کی اضافت ایسے اسم کی طرف کی گئی ہے جو اس کا واحد مقابل ہے یعنی منعم علیہم لہٰذا غیر اس کا گویا تعین آگیا جیسا کہ غیر السکون سے حرکت کے معنی متعین ہو جاتے ہیں۔

[illegible] صفت پر عمل کرنا۔ ایمان مطلق کے بارے میں علماء امت کا فیصلہ ہے کہ وہ خلود فی النار کو حرام کر دیتا ہے لیکن دخول اولی فی الجنۃ کو ثابت نہیں کرتا اور ایمان کامل دخول اولی کو ثابت کرتا ہے تو گویا ایمان مطلق کے ساتھ متصف ہونے والوں کے لئے ضروری نہیں کہ وہ سالم من الغضب والضلال بھی ہوں۔ اور مومنین کاملین کے لئے سالم من الغضب والضلال ہونا ضروری ہے پس اگر ایمان سے ایمان مطلق مراد ہے تو غیر المغضوب علیہم ولا الضالین صفت مقیدہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں انعمت علیہم مومنین فاسقین کو بھی شامل ہو جائے گا پس غیر المغضوب علیہم ولا الضالین نے مومنین فاسقین کو خارج کر دیا اور مومنین کاملین کے ساتھ خاص کر دیا۔ اور اگر ایمان کامل مراد ہے تو صفت کاشفہ ہوگی بایں طور کہ انعمت علیہم کے اندر سلامت من الغضب والضلال کا مفہوم موجود ہوگا۔ کیونکہ مومن کامل کے لئے سالم من الغضب والضلال ہونا ضروری ہے لیکن یہ مفہوم پوشیدہ طریقہ پر تھا اس لئے غیر المغضوب علیہم ولا الضالین نے اس کی توضیح کر دی۔

تشریح: وذلک انما یصح باحد التاویلین الخ تا قاضی صاحب یہاں سے ایک اعتراض کو دفع کر رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کو صفت بنانا درست نہیں ہے کیونکہ صفت اور موصوف کے درمیان تعریف اور تنکیر کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے اور یہاں پر مطابقت موجود نہیں کیونکہ موصوف الذین الخ تو معرفہ ہے۔ اور صفت غیر المغضوب الخ نکرہ ہے لیکن اگر یہ کہیں کہ غیر اضافت کی وجہ سے معرفہ ہے لہٰذا مطابقت ہو گئی

تو یہیں اس کا جواب دونوں نکالیں یعنی لفظ ایسے ہیں کہ معرفت کرنے کے باوجود بھی نکرہ ہی رہتے ہیں ان میں سے غیر بھی
ہے لہٰذا اشکال علی حالہ باقی رہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ موصوف یا صفت میں تاویل کرنے سے یہ اشکال دفع ہو جائے گا
یعنی موصوف کو صفت کے تابع بنا دیا جائے گا جس طرح موصوف نکرہ ہے صفت بھی نکرہ ہے اور یا صفت کو موصوف
کے تابع بنا دیا جائے گا یعنی جس طرح موصوف معرفہ ہے صفت بھی معرفہ ہے۔ یہاں تابع کے معنی ہیں وہ شی جس کے
اندر تاویل کی گئی اس کو دوسرے کی حالت کے موافق بنا کر اس جواب کی تفصیل سے پہلے ایک قاعدہ سمجھ لیجئے۔ قاعدہ
یہ ہے کہ موصول افادہ تعریف میں معرف باللام کے مانند ہوتا ہے یعنی جس طرح معرف باللام میں عہد خارجی کے معنی مراد
ہوں گے اگر یہ مراد نہ ہو سکے تو عہد ذہنی کے معنی مراد ہوں گے۔ اور اگر یہ بھی مراد نہ ہو سکتے ہوں تو جنس کے معنی
مراد ہوں گے۔ اور اگر یہ بھی مراد نہ ہو سکتے ہوں تو استغراق کے معنی مراد ہوں گے یہی ترتیب جاری ہوگی اسم موصول کے
اندر بھی۔ اور معرف بلام عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اس طرح سے جب کہ موصول سے مراد معہود ذہنی الذین ہوں گے تو
وہ بھی نکرہ کے حکم میں ہوگا۔ اب سنئے موصوف میں تاویل کی صورت یہ ہوگی کہ الذین اسم موصول سے مراد معنی عہد ذہنی کے
ہیں کیونکہ عہد خارجی کے معنی تو ہو نہیں سکتے اس لئے کہ کوئی فرد معین نہیں ہے اور جنس کے معنی بھی نہیں ہو سکتے۔ اس لئے
کہ صرف کی اضافت اسمیت مانع ہے کیونکہ راست حقیقت شی کا نہیں ہو سکتا۔ بلکہ افراد شی کا ہوتا ہے اور استغراق کے
معنی بھی مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ قرینہ نہیں ہے مطلب ثابت ہوگیا کہ الذین سے مراد عہد ذہنی ہے اور جیسا کہ بیان کیا کہ
عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے لہٰذا الذین نکرہ بھی نکرہ کے حکم میں ہوگا اب موصوف و صفت تنکیر میں مطابق ہو گئے
لہٰذا عدم مطابقت کا اعتراض نہیں پڑے گا۔ قاضی صاحب نے بھی عہد ذہنی کے نکرہ کے حکم میں ہونے کی دو نظیریں بیان
کی ہیں اول شعر دوم قول پہلے شعر سمجھئے ؎

ولقد امر علی اللئیم یسبنی ۔۔ فمضیت ثمت قلت لا یعنینی

دیکھئے اس شعر میں اللئیم پر الف لام عہد ذہنی ہے کیونکہ شاعر کا مقصود اپنے کمال وقار کو بیان کرنا ہے اور
کمال وقار اسی وقت ہوگا جبکہ حلم و بردباری کا معاملہ کسی فرد معین کے ساتھ نہ ہو بلکہ عام ہو لہٰذا الف لام عہد
خارجی کا تو ہو نہیں سکتا۔ اور الف لام جنسی بھی نہیں ہے کیونکہ شعر میں لئیم پر مرور واقع ہو رہا ہے۔ اور مرور نفس شی اور
حقیقت شی پر واقع نہیں ہوا کرتا لہٰذا الف لام جنسی بھی نہیں ہو سکتا۔ اور الف لام استغراق کا بھی نہیں ہے اس لئے کہ
ایک وقت میں دنیا کے تمام لئیموں پر گزرنا محال ہے۔ اور جب یہ تینوں ممتنع ہیں تو عہد ذہنی ثابت ہوگیا۔ اب دیکھئے
لفظ لئیم پر الف لام عہد ذہنی کا ہے اور اس کی صفت بیان کی گئی ہے جملہ کو یعنی یسبنی کو اور یہ مسلّم قاعدہ ہے کہ جملہ نکرہ کی صفت
ہوتا ہے معرفہ کی نہیں۔ لہٰذا معلوم ہوگیا کہ عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہے۔ دوسری نظیر اتی الامر علی الرجل فتکفی مثل اس
مثال میں الرجل پر جو الف لام ہے عہد ذہنی کا ہے یہ نکرہ کے حکم میں ہے۔ ورنہ تو نکرہ نہ بنتے لہٰذا اس مثال سے بھی معلوم ہوا
کہ الرجل پر جو الف لام عہد ذہنی کا ہے یہ نکرہ کے حکم میں ہے ورنہ تو جملہ کو صفت بنانا کیسے درست ہوتا۔ شارح نے جو
استدلال کیا ہے اس پر ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ الف لام عہد ذہنی کو نکرہ کے حکم میں ہونے کا استدلال اس وقت
صحیح ہوتا جبکہ یسبنی کو صفت بنائیں۔ اور اگر یسبنی کو حال بنا دیں تو یہ استدلال درست نہیں ہوگا ——

ولا مزيدة لتأكيد ما في غير من معنى النفي فكأنه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين. ولذلك جاز أنا زيداً غير ضارب وإن امتنع أنا زيداً مثل ضارب. وقرئ غير الضالين۔

ترجمہ:- اور لا اس معنی نفی کی تاکید کے لئے بڑھایا ہے جو غیر میں موجود ہیں تو گویا اللہ تعالیٰ نے بالفاظ دیگر یوں فرمایا لا المغضوب علیہم ولا الضالین اور اسی وجہ سے کہ غیر حرف نفی کے معنی میں ہے، انا زیداً غیر ضارب بتقدیم زیداً جائز ہے اگرچہ انا زیداً مثل ضارب بتقدیم زیداً ممتنع ہے۔ اور ایک قرأت غیر الضالین کی بھی ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ان کے گرم ہونے سے پانی جوش نہیں ہوتا تو دیکھو عبارت کے اندر نفس بولکر خون مراد لیا گیا ہے اور الف النفس کا قلب کے عوض میں ہے۔ اس کے بعد یہ سمجھئے کہ قاضی صاحب فرماتے ہیں: والغضب ثوران النفس عند ارادة الانتقام یعنی تقریر سابق کے مطابق عبارت یوں ہوگی۔ غلیان دم القلب عند ارادة الانتقام یعنی قلب کے خون کا انتقام کے ارادہ کے وقت جوش مارنا لیکن اس لفظ غضب کی معنی حقیقی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ لفظ غضب معنی حقیقی کے اعتبار سے قلب اور دم کا تقاضا کرتا ہے اور ذات باری ان سے منزہ ہے نیز غلیان جس کے معنی جوش مارنے کے ہیں از قبیل انفعال ہے اور ذات باری تعالیٰ منفعل نہیں پس جب غضب کو ذات باری کی طرف منسوب کیا جائے گا تو غضب سے مراد اس کی غایت اور منتہی یعنی سزا اور عذاب مراد ہوگا اور سزا اور عذاب از قبیل افعال ہے انفعال نہیں پس اس صورت میں مغضوب علیہم کا ترجمہ ہوگا۔ وہ لوگ کہ جن پر اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل ہوا اور اس کی سزا کے مستحق ہوئے پس انفعال کا اشکال ختم ہوگیا نیز قلب اور دم کا بھی اشکال ختم ہو جائے گا اس لئے کہ سزا دہی اور عذاب دہی کے مفہوم میں قلب اور دم نہیں ہے۔

تشریح:- ولا مزیدۃ لتاکید: یہاں سے مصنف ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال سے پہلے یہ بات سمجھ لیجئے کہ لفظ لا حروف زیادۃ میں سے ہے اور واو کے ذریعہ سے اس اسم کا عطف کیا جاتا ہے جس کے معطوف علیہ کے اندر نفی کے معنی پائے جاتے ہوں۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ واو مطلق جمعیت کے لئے آتا ہے خواہ دو چیزوں کی جمعیت علی سبیل الاقتران ہو یا علی سبیل التعاقب ہو یا علی سبیل التباعد ہو۔ چنانچہ جب جاءنی زید و عمرو کہیں گے تو اس کے اندر تینوں احتمال ہیں یعنی ہو سکتا ہے کہ زید و عمرو ساتھ ساتھ آئے ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پیچھے آگے ترتیب کے ساتھ آئے ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے آنے میں بہت بڑا فصل ہو لیکن جب اس جمعیت کی زید و عمرو دونوں سے نفی کی جائے اور کہا جائے کہ ما جاءنی زید و عمرو تو یہاں بھی مقصود ان تینوں قسم کی نفی کرنا ہوگا یعنی نہ تو ساتھ ساتھ آئے اور نہ تعاقب اور نہ بالتباعد آئے لیکن پھر بھی ایک توہم ہو سکتا تھا وہ یہ کہ واو مطلق جمع کے واسطے آتا ہے اور مطلق جمعیت کا فرد کامل دو چیزوں کا ایک وقت جمع ہونا ہے لہذا ما جاءنی زید و عمرو میں اس جمعیت کا کامل فرد کی نفی ہے یعنی علی سبیل التعاقب

وغیرہ سے گذرنے سے ہوا البتہ اعادہ کی نفی نہیں کی گئی۔ تو دیکھو خلاف مقصود کا وہم پیدا ہوگیا۔ حالانکہ ما جاءنی زید ولا عمرو کے لفظ و معنی باعتبار سے قبیل قسم کی مجیئت کی نفی کر رہے ہیں۔ اس وہم کو دفع کرنے کے واسطے لفظ لا کو لا کر اس نفی کی تاکید کر دیتے ہیں جو ما جاءنی زید وعمرو سے وضعاً سمجھ میں آرہی ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں ما جاءنی زید ولا عمرو یعنی زید و عمرو نہ تو ایک وقت میں آئے اور نہ علی سبیل التعاقب آئے۔ اور نہ علی سبیل الاجتماع آئے۔ اس تقریر سے یہ واضح ہوگیا ہوگا کہ لفظ لا کو نفی سابق کی تاکید کے لئے ذکر کیا جاتا ہے اور اس کا معطوف علیہ مفہوم منفی رکھتا ہے پس اب غیر المغضوب علیہم ولا الضالین میں اشکال یہ ہے کہ یہاں لفظ لا زائد ہے لیکن وہ قاعدہ یہاں نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ ولا الضالین کا معطوف علیہ مفہوم مثبت رکھتا ہے تو اگر قرآن پاک کی ترکیب عبارت کو درست مانتے ہو تو قاعدہ کا غلط ہونا لازم آتا ہے۔ اور اگر قاعدہ کو صحیح مانتے ہو تو قرآن پاک کی عبارت کا خلاف قاعدہ ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں باتیں باطل ہیں کیونکہ قاعدہ بھی اتفاقیہ مسلمہ ہے اور قرآن پاک بھی فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ معیار پر نازل ہوا ہے لہٰذا آپ کیا جواب دیں گے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ معطوف علیہ مثبت نہیں بلکہ منفی ہے اور لا کا اضافہ کلام منفی ہی میں ہوا ہے اس لئے کہ معطوف علیہ کی جانب میں لفظ غیر ہے اور لفظ غیر دو معنی کے اندر آتا ہے ایک تو نفی کے لئے۔ دوم مغایرت کے اثبات کے لئے۔ اگر نفی کے لئے ہو تب تو کوئی کلام ہی نہیں۔ اور اگر مغایرت کے لئے ہو تو نفی التزاماً مفہوم ہوگی پھر صورت نفی پائی جائیگی۔ پس آیت کے اندر لفظ غیر اثبات مغایرت کے لئے ہے۔

بایں طور کہ منعم علیہم اور مغضوب میں مغایرت ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ اس مغضوب کی نفی بھی ہو رہی ہے کیونکہ جب منعم علیہم نے راستے کی ہدایت طلب کی اور وہ مغایر ہے مغضوب کے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مغضوب کی نفی کر دی اور جب غیر کے اندر نفی کے معنی ملحوظ ہیں تو پھر لفظ لا کو تاکید کے طور پر ذکر کرنا قاعدہ کے مطابق ہوگا۔ اب گویا باری تعالیٰ نے فرمایا لا المغضوب علیہم ولا الضالین۔

ولذلک جاز انا زیدا غیر ضارب الخ۔ یہ تفریع ہے غیر کے معنی لا ہونے پر۔ اس تفریع کا حاصل یہ ہے کہ انا زیدا مثل ضارب جیسے ممتنع ہے امتناع کی وجہ یہ ہے کہ انا مبتدا ہے اور مثل ضارب اس کی خبر ہے اور اس کی ترکیب یوں ہے کہ مثل مضاف ہے اور ضارب مضاف الیہ اور زیدا اس مضاف الیہ کا معمول ہے اور ضارب مضاف الیہ کا لفظ مثل مضاف پر مقدم ہونا جائز نہیں ہے سو اب اگر انا زیدا مثل ضارب بتقدیم مفعول جائز ہو تو معمول کا اس چیز پر مقدم ہونا لازم آئے گا جس چیز پر خود اس کا عامل مقدم نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا انا زیدا مثل ضارب بتقدیم مفعول جائز نہیں لیکن انا زیدا غیر ضارب جائز ہے۔ باوجود اس کے کہ اس میں بھی بعینہٖ یہی صورت ہے۔ وجہ جواز یہ ہے کہ لفظ غیر لا کے معنی میں ہے جس کی وجہ سے گویا حرف بن گیا۔ اور جب حرف بن گیا تو یہ اضافت کالعدم ہوگئی لہٰذا زیدا کو مقدم کر کے انا زیدا غیر ضارب پڑھنا اسی طرح جائز ہوگا جس طرح کہ انا زیدا لا ضارب جائز ہے۔ یہ توجیہ تھی ولا الضالین کی قرأت پر لیکن ایک قرأت غیر الضالین کی بھی ہے اس صورت میں میں کوئی بحث نہیں ہوگی۔

والضلال العدول عن الطريق السوي عمداً او خطأً وله عرض عريض والتفاوت بين ادناه و اقصاه كثير وقيل المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى فيهم من لعنه الله وغضب عليه والضالين النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وقد روي مرفوعاً و يتجه ان يقال المغضوب عليهم العصاة والضالون الجاهلون بالله لان المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به وكان المقابل له من اختل احدى قوتيه العاقلة والعاملة والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه لقوله تعالى في القاتل عمداً وغضب الله عليه والمخل بالعلم جاهل ضال لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال۔

ترجمہ:۔ والضلال راہ راست سے پھر جانا ہے جان بوجھ کر یا غلطی سے اور ضلال ایک کشادہ میدان ہے اس کے اعلیٰ درجہ اور ادنیٰ درجہ کے درمیان بڑا فرق ہے۔ بعض نے کہا کہ مغضوب علیہم سے یہود مراد ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فیہم من لعنہ اللہ وغضب علیہ فرمایا ہے۔ اور ضالین سے نصاریٰ مراد ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں قد ضلوا من قبل واضلوا کثیرا فرمایا ہے اور ایک مرفوع روایت بھی اس قول کی تائید میں ہے اور وجیہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مغضوب علیہم سے نافرمان اور ضالین سے وہ لوگ مراد ہیں جو خدا کی معرفت سے کورے ہیں اس لئے کہ منعم علیہ وہ ہے جسے حق اور خیر دونوں کی معرفت عطا کی گئی ہے حق کی معرفت تو بذاتہ معرفت اور خیر کی معرفت اس پر عمل کرنے کے لئے۔ تو اب منعم علیہ کا مقابل وہ ہوگا جس کی دونوں قوتوں یعنی عاقلہ اور عاملہ میں سے کوئی ایک مختل ہو گئی ہو چنانچہ جس نے قوت عمل کو مختل کر دیا ہے وہ فاسق مغضوب علیہ ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے عمداً قتل کرنے والے شخص کے بارے میں وغضب اللہ علیہ فرمایا ہے اور جس نے قوت علم کو مختل کر دیا وہ جاہل و گمراہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فماذا بعد الحق الا الضلال فرمایا ہے۔

تفسیر:۔ والضلال العدول الخ سے مصنف ضلال کے معنی اور مغضوب علیہم اور ضالین کی مراد پر گفتگو فرما رہے ہیں۔ نیز ولا الضالین پر بروئے قرأت مفصل بحث ہم ذکر کریں گے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔ ضلال نام ہے سیدھے راستے سے اعراض کرنے کا خواہ یہ اعراض عمداً ہو یا خطأً ہو۔ اور ضلالت کا بہت بڑا کشادہ میدان ہے۔ یعنی اس کے بہت سے درجات ہیں۔ سب سے ادنیٰ درجہ ترک اولیٰ ہے اور سب سے اعلیٰ درجہ کفر بالرب ہے اور ان دونوں ادنیٰ اور اعلیٰ کے درمیان بہت سے درجات ہیں۔ جن کا احصاء نہیں ہو سکتا۔ ضلالت پر بحث کرنے کے بعد قاضی نے وقیل المغضوب علیہم پر حرف عطف فرمایا ہے۔ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مغضوب علیہم اور ولا الضالین کے بارے

میں سابقاً گفتگو ہو چکی ہے حالانکہ بظاہر کوئی گفتگو نہیں ہوئی ہے۔ ہاں البتہ ضمناً گفتگو ہوئی ہے اور اسی ضمنی گفتگو پر اعتماد کرتے ہوئے اس کو معطوف علیہا اور قبیل المغضوب علیہم کو معطوف بنا دیا تو اب دیکھنا یہ ہے کہ اسبق میں ضمناً کیا گفتگو ہوئی ہے تو غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ المغضوب علیہم اور الضالین سے کافرین مراد ہیں کیونکہ منعم علیہم کی تفسیر مومنین کے ساتھ کی گئی ہے اور مغضوب علیہم اور الضالین اس کے مقابلہ میں واقع ہے اور اس کی ضد ہے لہذا مغضوب علیہم اور ضالین سے مراد غیر مومنین یعنی کافر ہوں گے۔ اگر کافرین مراد ہیں تو غضب اور ضلال کے ساتھ ان کے متصف ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے نیز قرآن پاک میں اس کی شہادت موجود ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے ہل انبئکم بشر من ذلک مثوبۃ عند اللہ من لعنہ اللہ وغضب علیہ۔ یہ آیت کفار کے بارے میں ہے۔ اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے مومنین کو مخاطب کرکے فرماتے ہیں کیا میں تم کو ان لوگوں کی خبر دوں جو اس سے زیادہ بدتر ہیں اللہ کے نزدیک از روئے جزا کے۔ وہ وہی لوگ ہیں جو ملعون بارگاہ ہیں اور جن پر اللہ تعالیٰ کا غضب نازل ہوا۔ دوسری آیت کے اندر ارشاد ہے۔ الذین کفروا وصدوا عن سبیل اللہ قد ضلوا ضلالا بعیدا۔ ان دونوں آیتوں سے کفار کا مغضوب اور ضالین ہونا ثابت ہوتا ہے۔ پہلی آیت سے مغضوب ہونا اور دوسری آیت سے ضال ہونا ثابت ہوتا ہے۔ غیرہ تو محض بحث تھی۔ اب جو کچھ مصنف ان دونوں کی مراد پر بالتصریح گفتگو کر رہا ہے اس کو سمجھئے۔ مصنف اس بارے میں جمہور مفسرین کا قول نقل کرکے خود اپنا قول نقل کر رہا ہے لیکن یہ ان کا قول نہیں ہے بلکہ امام رازی کی تفسیر کبیر سے ماخوذ ہے۔ جمہور مفسرین یہ کہتے ہیں کہ مغضوب علیہم سے مراد یہود ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا من لعنہ اللہ وغضب علیہ اور ضالین سے مراد نصاریٰ ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا ہے۔ قد ضلوا من قبل واضلوا کثیرا۔ بہرحال ان دونوں آیتوں کے اندر یہود و نصاریٰ کو مغضوب اور ضال بتایا گیا یہود کو مغضوب اور نصاریٰ کو ضال۔ نیز احادیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا المغضوب علیہم الیہود والضالون النصاریٰ۔ اور مسند میں ہے کہ ایک شخص نے نبی ﷺ سے سوال کیا یا رسول اللہ من ہؤلاء المغضوب علیہم فقال الیہود ومن ہؤلاء الضالون فقال النصاریٰ ان دونوں حدیثوں سے بھی جمہور مفسرین کی تائید ہوتی ہے۔ نیز از روئے عقل یہود کا مغضوب علیہم اور نصاریٰ کا ضالین ہونا قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ نصاریٰ کا ضالین ہونا تو اس لئے کہ ان میں اکثر جاہل تھے اور ان کے اعتقادات اور [illegible] اور یہود کا مغضوب ہونا اس لئے کہ سب سے زیادہ مومنین سے عداوت رکھنے والے یہی لوگ تھے۔ نیز اپنے اقوال وافعال میں سب سے زیادہ سرکش یہی لوگ ہیں۔ فعل کے اعتبار سے زیادتی تو اس طرح کی کہ اپنے انبیاء ناحق قتل کئے اور دین حق کی تبلیغ کی مخالفت کی اور اپنی مقدس کتاب توراۃ کو محرف کرکے چھوڑا اور یوم السبت میں باوجود ممانعت کے ان لوگوں نے زیادتی سے کام لیا۔ اور قول کے اعتبار سے ان کی سرکشی یہ تھی کہ انہوں نے خالق کی بارگاہ میں گستاخی کی اور تمسخرانہ انداز میں ان اللہ فقیر ونحن اغنیاء کہا۔ نیز انہی ملعونوں نے ید اللہ مغلولۃ جیسے کلمات استعمال کئے اور اس کے علاوہ بہت سے ان کے ایسے کارنامے ہیں جن سے استہزاء بالدین سمجھ میں آتا ہے لہذا یہ انتقام کے مستحق ہیں پس ان کی تعبیر غضب سے ہے۔ جمہور کے مسلک پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ یہود کو مغضوب علیہم کہنا درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں ضلال کا لفظ بھی استعمال فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے

اولئک شر مکانا واضل عن سواء السبیل۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں صفات غالبہ مراد ہیں۔ اور چونکہ یہود کے اندر صفت غضب
غالب ہے۔ اس لئے جمہور مفسرین نے ان کو مغضوب علیہم کہہ دیا۔ اور نصاریٰ کے اندر ضلال غالب تھا اس وجہ سے جمہور
مفسرین نے ان کو ضالین کا مصداق قرار دیا یا بتایا۔ اس کے منافی نہیں ہے کہ دوسری آیات میں یہود کو ضلال کے
ساتھ یاد کیا گیا۔ جمہور مفسرین کا مذہب ختم کرنے کے بعد اب مصنف کی بات سنئے لیکن مصنف کی بات سے پہلے امام
رازی کی بھی عبارت کو نقل کر دینا ضروری ہے۔ امام رازی نے فرمایا کہ الاقرب ان یحمل المغضوب علیہم علی کل من اخطأ
فی العمل والضالون علی کل من اخطأ فی الاعتقاد لان اللفظ مطلق والتقیید خلاف الاصل۔ اس عبارت کا حاصل
یہ ہے کہ مغضوب علیہم سے ہر وہ شخص مراد لینا مناسب ہے جو اعمال کے اعتبار سے غلط کار ہے۔ اور ضالون سے ہر وہ شخص
مراد لینا مناسب ہے کہ جو اعتقاد کے اعتبار سے خطا پر ہے۔ تو گویا امام رازی نے عموم کیا مخطی فی العمل اور مخطی فی
الاعتقاد کے اندر یعنی مغضوب علیہم کو عام کر دیا ہر مخطی فی العمل میں اور ضالون کو عام کر دیا ہر مخطی فی الاعتقاد
میں۔ اور وجہ اس کی یہ بیان کی ہے کہ مغضوب اور ضال کے الفاظ مطلق ہیں لہٰذا ان کو اپنے اطلاق اور عموم پر رکھنا
چاہئے اور کسی خاص فرقہ کے ساتھ خاص کرنا خلاف اصل ہوگا۔ یہ تو امام رازی کا کلام تھا۔ ایک بات یہ بھی سمجھئے
کہ حق سے مراد قاضی کے کلام میں وہ احکام نظریہ ہیں جو مطابق للواقع ہوں۔ اور معرفت کی دو قسمیں ہیں ایک
معرفت لذاتہ، دوم معرفت للعمل۔ معرفت لذاتہ اس علم کو کہتے ہیں جس سے مقصود صرف جاننا ہو۔ اور معرفت
للعمل وہ اس علم کو کہتے ہیں جس سے مقصود عمل ہو۔ اور مخل فی العمل سے وہ نافرمان مراد ہیں جنہوں نے ان چیزوں پر
عمل کرنے کو ترک کر دیا جن کے اوامر و نواہی کے ذریعہ سے مکلف بنائے گئے تھے۔ اور مخل فی الاعتقاد سے وہ
لوگ مراد ہیں کہ جو ان چیزوں سے جاہل ہیں جن کا جاننا اور ان پر اعتقاد رکھنا واجب ہے۔ اب سنئے قاضی صاحب
فرماتے ہیں کہ مغضوب علیہم سے مراد نافرمان و فاسق ہیں اور ضالون سے مراد فرقہ ناواقف اور جاہل لوگ
ہیں اس لئے کہ منعم علیہم سے مراد وہ لوگ ہیں کہ جن کو دونوں نعمتیں عطا فرمائی گئی تھیں۔ ایک نعمت احکام نظریہ
کی معرفت لذاتہ یعنی اعتقادیات کو جاننا جن سے مقصود صرف معرفت ہے اور دوسری نعمت احکام عملیہ کا
جاننا ان پر عمل کرنے کے لئے۔ یہاں لفظ آخر سے احکام عملیہ مراد ہیں تو اب منعم علیہم کے مقابلہ میں دو فرقے آ گئے۔
ایک تو وہ فرقہ جس کی قوت عاقلہ یعنی معرفت لذاتہ مختل ہو گئی ہو یعنی اعتقادات خراب ہو گئے۔ دوم وہ فرقہ
جس کے اعمال خراب ہو گئے۔ دوسرا فرقہ تو فاسق مغضوب علیہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس فرقہ کے بارے میں
فماذا بعد الحق الا الضلال فرمایا۔

تو ساری بحث کا حاصل یہ نکلا کہ لوگوں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک عالم با عمل، دوم عالم بدعمل، سوم جاہل۔ اول
منعم علیہ ہے، دوم مغضوب علیہ اور سوم ضال ہے۔ اور چونکہ منعم علیہ کے اندر دو صفتیں علم و عمل بالاجتماع موجود
تھیں اور ان کے مقابلین میں ایک ایک مفقود تھی اس لئے اللہ تعالیٰ نے مقبولین کا تو ایک فرقہ شمار کیا۔ اور
مردودین کے دو شمار کرائے۔ قاضی صاحب نے اپنے ذکر کردہ مسلک کو وجیہ قرار دیا۔ حالانکہ وہ روایت مرفوعہ کے
خلاف ہے کیونکہ روایت مرفوعہ جمہور مفسرین کی موافقت کرتی ہے۔ وجیہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضور نے سے

وقرئ ولا الضألین بالهمزۃ علی لغۃ من جدّ فی الهرب من التقاء الساکنین. آمین اسم الفعل الذی هو استجب. وعن ابن عباس رضی اللہ عنهما سألت رسول اللہ صلعم عن معناه فقال افعل بنی علی الفتح کأین لالتقاء الساکنین وجاء مدّ الفه وقصرها قال ؎ ویرحم اللہ عبدًا قال آمینا وقال آخر أمین فزاد اللہ ما بیننا بعدا

ترجمہ:۔ اور ضالین میں ایک قرأت ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ بھی وارد ہے۔ اور یہ ان لوگوں کی لغت پر مبنی ہے جو اجتماع ساکنین سے بھاگتے ہیں بہت زیادہ بچنے والے ہیں۔ آمین فعل استجب کا نام ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے معنی دریافت کئے آپ نے فرمایا اس کے معنی افعل کے ہیں (یعنی اے خدا یہ میرا کام کر دے) اور یہ لفظ آمین اجتماع ساکنین کی وجہ سے مبنی بر فتح ہے جیسا کہ أین اور آمین الف ممدودہ و مقصورہ دونوں کے ساتھ کلام عرب میں وارد ہے۔ الف ممدودہ شاعر کے قول ؎ ویرحم اللہ عبدا قال آمینا اور مقصورہ أمین فزاد اللہ ما بیننا بعدا میں۔

(بقیہ گذشتہ) مغضوب علیہم اور ضالین کی تفسیر میں یہود و نصاریٰ کو ذکر کر کے تخصیص کا قصد نہیں فرمایا کیونکہ قرآن پاک میں جیسے کفار کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ولکن من شرح بالکفر صدرا فعلیہم غضب من اللہ۔ اور اسی طرح ارشاد ہے۔ ان الذین کفروا وصدوا عن سبیل اللہ قد ضلوا ضلالا بعیدا۔ اور جب قرآن پاک میں جیسے کفار کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے تو پھر حضور کا مقصد تخصیص کیسے ہو سکتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ حضور کا مقصد مغضوب علیہم سے یہود اور ضالین سے نصاریٰ مراد لینا تھا مگر ان مغضوبوں میں سے یہود کا بھی گروہ تھا اور ان کی بد عملیاں بہت زیادہ بڑھی ہوئی تھیں۔ اور ایسے ہی ضالین میں ایک نصاریٰ کی بھی جماعت تھی۔ ان کی ضلالت انتہا کو پہنچی ہوئی تھی۔ اس لئے حضور نے خاص طور سے ان دو فرقوں کے ساتھ تفسیر فرما دی جیسا کہ قرآن پاک کی بعض آیتوں میں ان کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے لیکن حضور کی تفسیر کی یہ وجہ نہیں تھی کہ یہ لفظ انہی کے لئے خاص ہے بلکہ اس لئے کہ یہ صفت ان کے اندر زیادتی کے ساتھ پائی جاتی ہے اور جب حضور کا مقصد یہ ہوا تو پھر قاضی صاحب کا اپنی بات کا اوپر کہنا درست ہے۔ اس موقع پر بعض حضرات نے ایک نکتہ بیان کیا ہے۔ نکتہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انعام کو تعبیر کرنے کے وقت تو ماضی کا لفظ استعمال کیا اور انعام کی نسبت اپنی طرف کی اور مغضوب میں مفعول کا لفظ استعمال کیا اور بندوں کی طرف نسبت کر دی اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ ہم تو منعم ہیں۔ اور ہماری رحمت غضب پر سابق ہے۔ بندہ اپنی بداعمالیوں کی وجہ سے غضب کا مستحق ہوتا ہے ہم عذاب دینے کے درپے نہیں ہیں بلکہ ہم تو انعام کے درپے ہیں۔

تفسیر:۔ وقرئ ولا الضألین الخ یہاں سے ولا الضالین کے متعلق ایک قرأت ذکر کر رہے ہیں۔ قرأت سے

وليس من القرآن وفاقاً لكن يستحب ختم السورة به لقوله عليه السلام علمني جبرئيل آمين عند فراغي من قراءة الفاتحة وقال انه كالختم على الكتاب وفي معناه قول علي رضي الله عنه آمين خاتم رب العالمين ختم به دعاء عبده۔

ترجمہ: اور آمین بالاتفاق قرآن کا جزو نہیں ہے لیکن آمین کے ساتھ سورۃ فاتحہ کو ختم کرنا مسنون ہے کیونکہ حضور کا ارشاد ہے کہ مجھے جبرئیل امین نے میرے قرأت فاتحہ سے فارغ ہونے کے بعد آمین کہنے کی تعلیم دی اور یہ کہا کہ آمین بحیثیت خط کی مہر کے ہے اور اسی حدیث کے ہم معنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد ہے وہ فرماتے ہیں آمین رب العالمین کی مہر ہے اس نے اپنے بندوں کی دعا اس پر ختم کی ہے۔

واقعہ مذکورہ سے یہ واقعہ ہے کہ جب مجنوں کے دل میں لیلیٰ کی محبت گھر کر گئی اور اس کی محبت میں غرق ہو کر صحراؤں و بیابان مارا مارا پھرنے لگا تو اس کے باپ ملوح کو بہت زیادہ فکر ہوئی لوگوں نے اس کو یہ مشورہ دیا کہ اس کو کعبۃ اللہ کی زیارت کے لئے لیجاؤ چنانچہ اس کا باپ مجنوں کو حج کے ارادہ سے لے گیا اور وہاں پہنچ کر اس کو دکھلائے اور مجنوں سے کہا کہ کعبہ معظمہ کے استار اور پردوں کو چمٹ جا اور کہہ۔ شعر

اللّٰہم ارحنی من لیلیٰ وحبہا۔

اے میرے معبود تو مجھ کو لیلیٰ کی محبت کو زائل کرکے مجھے راحت پہنچا۔ تو مجنوں نے بجائے اس شعر کہنے کے اپنے انداز میں یہ شعر پڑھا ہے

اللّٰہم منّ علیّ بلیلیٰ وقربہا۔

اے اللہ مجھے لیلیٰ کا قرب و وصل عطا فرما کر میرے اوپر احسان کیجئے باپ نے یہ سنتے ہی چلانا شروع کر دیا کہ میں نے تو زوال کی دعا مانگنے کو کہا تھا اور تو وصول کی دعا مانگ رہا ہے تو پھر مجنوں یہ شعر کہنے لگے

یا رب لا تسلبنی حبہا ابداً ۔ ویرحم اللہ عبداً قال آمینا۔

یعنی اے خدا مجھ سے اس کی محبت کبھی بھی زائل نہ کر۔ اور اس میری دعا پر جو آمین کہے اس پر رحم فرما۔ تو وہ کلام حسب حال تھا اور اب تمرک کے استشہاد میں دوسرا شعر پیش کر رہے ہیں۔ شعر یہ ہے

أمین فزاد اللہ ما بیننا بعداً۔

استشہاد اول میں یہ ہے کہ امین بالمد مقصور آیا ہے یہ شعر جبیر ابن اضبط کا ہے یہ شعر اس موقع پر کہا تھا جبکہ اس نے فطحل نامی ایک شخص سے اس کے ارث کی درخواست کی تھی لیکن اس نے اس وقت اس شاعر کو نہیں دیا تب اس نے یہ شعر کہا تھا اس شعر کا پہلا مصرعہ یہ ہے

تباعد عنی فطحل اذ دعوتہ ۔ أمین فزاد اللہ ما بیننا بعداً۔

یعنی فطحل نے مجھ سے گریز کیا اور دوری ظاہر کی جبکہ میں نے اس کو اپنی حاجت کے لئے پکارا۔ خدا کرے ہماری دوری

يقوله الامام ويجهر به في الجهرية لما روي عن وائل بن حجر انه صلى الله عليه وسلم كان اذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته وعن ابي حنيفة انه لا يقوله والمشهور عنه انه يخفيه كما رواه عبد الله ابن مغفل وانس والمأموم يؤمن معه لقوله صلى الله عليه وسلم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه۔

ترجمہ:۔ آمین امام بھی کہے گا۔ اور جہری نماز میں آواز بلند کرے گا کیونکہ وائل بن حجر سے مروی ہے کہ حضورؐ ولا الضالین پڑھنے کے بعد آمین کہتے تھے اور آمین کہتے وقت آواز بلند کرتے تھے۔ اور امام اعظم سے منقول ہے کہ امام آمین نہ کہے اور ان کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام بھی کہے مگر آہستہ کہے جیسا کہ عبد اللہ بن مغفل اور حضرت انس رضی اللہ عنہما کی روایت سے ثابت ہے اور مقتدی بھی امام کے ساتھ آمین کہے گا اس لئے کہ حضورؐ کا ارشاد ہے کہ جب امام ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو اس لئے کہ ملائکہ بھی آمین کہتے ہیں۔ پس جس کی آمین ملائکہ کی آمین کے موافق ہو گئی اس کے پچھلے گناہ بخش دیئے جاتے ہیں۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) میں اور بھی اضافہ ہو اور اے خدا تو اس دعا کو قبول کرلے۔ اس میں آمین کا لفظ پہلے آیا ہے اور دعا بعد میں ہے حالانکہ ترتیب واقعی اس کے خلاف چاہتی ہے وجہ یہ ہے کہ شاعر کو قبولیت دعا کا زیادہ اہتمام ہے۔ اہتمام ہونے کی وجہ سے لفظ آمین کو مقدم کر دیا۔

تفسیر:۔ آمین کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ قرآن کا جزء نہیں ہے کیونکہ نہ تو یہ تواتر سے منقول ہے اور نہ مصحف عثمانی میں لکھا ہوا موجود ہے لہٰذا جو لوگ اس کو سورۂ فاتحہ کے بعد میں لکھ دیتے ہیں یہ ایسی بدعت ہے جس کی از جانب شریعت اجازت نہیں دی جا سکتی لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ سورۂ فاتحہ کو لفظ آمین پر ختم کرنا مستحسن ہے کیونکہ حضورؐ نے فرمایا لقنی جبرئیل آمین عند فراغی من قرأۃ الفاتحۃ وقال انہ کالختم علی الکتاب یعنی مجھ کو حضرت جبرئیل نے سورۂ فاتحہ کی قرأت سے فارغ ہونے کے بعد لفظ آمین کی تعلیم فرمائی اور فرمایا کہ آمین کی حیثیت سورۂ فاتحہ کے اندر وہی حیثیت ہے جو مہر کی حیثیت ہوتی ہے۔ خط کے اندر یعنی جس طرح مہر لگانے کی وجہ سے خط اور اس کا مضمون محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح آمین کہہ دینے کی وجہ سے سورۂ فاتحہ جو ایک دعا ہے وہ بھی اپنے فساد سے محفوظ ہو جاتی ہے۔ خط کے اندر فساد یہ ہے کہ اس کے مضمون پر کوئی شخص مطلع ہو جائے اور اس کو کھول کر دیکھ لے اور مہر لگانے سے یہ فساد اس طور پر زائل ہو جاتا ہے کہ اس کو کوئی شخص کھول کر نہیں دیکھ سکتا اور دعا کے اندر فساد یہ ہے کہ وہ قبول نہ ہو اور لفظ آمین کہہ دینے کی وجہ سے یہ فساد اس طور پر زائل ہو جاتا ہے کہ دعا درجۂ قبولیت پر پہونچ جاتی ہے اور ایک حدیث کے ہم معنی حضرت علیؓ کا قول ہے آمین خاتم رب العالمین ختم بہ دعاء عبدہ۔ یعنی آمین رب العالمین کی مہر ہے جس کو لگا کر اللہ نے

(الیہ مصنف ابن شیبہ)

نے اپنے بندہ کی دعا کو جو منظور کر دیا۔

تشریح: یقول اذا امن الامام ... یہاں سے آمین کے متعلق فقہی بحث کر رہے ہیں بحث کا حاصل یہ ہے کہ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ منفرد کے لئے آمین کہنا مسنون ہے اور اس بارے میں دلیل وہ روایت ہے جو ابوہریرہؓ سے بخاری و مسلم نے روایت کیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی نماز کے اندر آمین کہتا ہے اور آسمان کے اندر ملائکہ آمین کہتا ہے اور ایک دوسرے کی آمین موافق ہو جاتی ہے یعنی دونوں ایک ہی وقت میں ہو جاتی ہیں تو اس کہنے والے انسان کے تمام پچھلے صغائر گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں۔ تو اس حدیث کے اندر حضورؐ نے احدکم کا لفظ استعمال فرمایا جو منفرد، امام و ماموم سب کو شامل ہے تو اس حدیث سے سنیت تو ثابت ہو گئی لیکن اگر نماز جماعت کے ساتھ ہو رہی ہو تو کیا امام و مقتدی دونوں کے لئے آمین کہنا مسنون ہے یا ان میں سے ایک کے لئے تو امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ صرف مقتدی کے لئے مسنون ہے امام کے لئے نہیں۔ اور دوسرے ائمہ کہتے ہیں کہ دونوں کے لئے مسنون ہے۔ امام مالکؒ کی دلیل حضورؐ کا ارشاد اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین فان الملائکۃ تقول آمین ومن وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ یعنی جب امام ولا الضالین کہے تو اے مقتدیو تم آمین کہو کیونکہ ملائکہ بھی آمین کہتے ہیں تو جس کی آمین ملائکہ کی آمین کے ساتھ موافق ہو گئی تو اس شخص کے پچھلے گناہ معاف کر دیئے جائیں گے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آمین کا ذمہ صرف مقتدی پر ہے اس لئے کہ حضورؐ نے امام و مقتدی دونوں کے درمیان دو کام تقسیم فرمائے امام کے ذمہ ولا الضالین رکھا اور مقتدی کے ذمہ آمین رکھا اور تقسیم شرکت کے منافی ہے لہٰذا امام مقتدی کے ساتھ آمین کہنے میں شریک نہیں ہو سکتا۔ پس امام پر آمین کا ذمہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا استدلال اس بارے میں وہ حدیث ہے جس کو خود امام مالکؒ نے اور ایک جماعت محدثین نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ حضورؐ نے فرمایا اذا امن الامام فامنوا الحدیث۔ اس حدیث سے صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ امام پر بھی آمین کہنے کا ذمہ ہے کیونکہ حضورؐ نے امام کی تامین پر مقتدیوں کی تامین کو متعلق کیا ہے اور یہ تعلیق کرنا اسی وقت تو درست ہو گا جبکہ امام کے ذمہ بھی آمین ہو اور امام مالکؒ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضورؐ نے اسی حدیث کے آخر میں فرمایا ہے فان الامام یقولہا جس سے امام کا خود آمین کہنا ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اب احناف اور شوافع کا اس بارے میں تو اتفاق ہے کہ سری نماز میں امام آہستہ سے آمین کہے گا لیکن مقتدی سری نماز میں آمین کہے گا یا نہیں۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک تو سری نماز میں بھی مقتدی کہے گا کیونکہ ان کے نزدیک مقتدی پر بھی سورۂ فاتحہ کی قرأت واجب ہے اور آمین تابع ہے سورۂ فاتحہ کی۔ لہٰذا جس پر سورۂ فاتحہ کا ذمہ ہو گا اس پر آمین بھی مسنون ہو گی اور احناف کے سری نماز کے اندر آمین مقتدی کے حق میں دو قول ہیں بعض احناف نے یہ کہا ہے کہ اگر سری نماز کے اندر امام ولا الضالین یا آمین کہے اور مقتدی کے کان میں اس کی آواز آ جائے تو پیچھے والے کے ذمہ آمین کہنا ہے اور بعض احناف نے کہا کہ کسی بھی حال میں نہیں ہے اس لئے کہ اس جہر کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے جو سری نماز میں امام کی جانب سے مقتدیوں کے کانوں میں آ رہا ہے ان دونوں قولوں سے یہ بات متفقہ طور پر معلوم ہو گئی کہ اگر امام کی آواز کانوں میں نہ آئے تو کسی حنفی کے نزدیک بھی آمین کہنے کا ذمہ نہیں ہے۔ اب رہ گئی بحث جہر کے اندر تو اس کے بارے میں اس بات پر تو دونوں امام متفق ہیں کہ آمین کہنا دونوں کا ذمہ ہے مگر آیا بالسر ہے یا بالجہر تو شوافع کہتے ہیں کہ دونوں پر بالجہر ہے اور احناف کہتے ہیں

وعن ابی هریرة ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لأبیّ ألا أعلّمك بسورة لم تنزل فی التوراة و الانجیل والقرآن مثلها قلت بلی یا رسول الله قال فاتحة الكتاب انها السبع المثانی والقرآن العظیم الذی اوتیته. وعن ابن عباس قال بینا نحن عند رسول الله صلی الله علیه وسلم اذ اتاه ملك فقال ابشر بنورین اوتیتهما لم یؤتهما نبی قبلك فاتحة الكتاب وخواتیم سورة البقرة لن تقرأ حرفا منهما الا اعطیته. وعن حذیفة بن الیمان ان النبی صلی الله علیه وسلم قال ان القوم لیبعث الله علیهم العذاب حتما مقضیا فیقرأ صبی من صبیانهم فی الكتاب الحمد لله رب العالمین فیسمعه الله تعالی فیرفع عنهم بذلك العذاب اربعین سنة۔

ترجمہ: اور ابو ہریرہؓ سے مروی ہے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ابیؓ سے فرمایا کیا میں تمہیں ایک سورۃ نہ بتاؤں جس کی مثال نازل نہیں ہوئی توراۃ میں انجیل میں نہ قرآن میں۔ میں نے عرض کیا ضرور یا رسول اللہ آپ نے فرمایا سورۃ فاتحۃ الکتاب تحقیق کہ یہی سبع المثانی ہے اور قرآن عظیم ہے جو مجھے دیا گیا۔ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک دن ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے اچانک ایک فرشتہ آیا اور کہا آپ خوشخبری حاصل کیجئے دو نوروں کی جو آپ کو دیئے گئے جو نہیں دیا گیا وہ کسی نبی کو آپ سے پہلے سورۃ فاتحۃ الکتاب اور آخری آیتیں سورہ بقرہ کی ان کے ہر حرف تلاوت کے ساتھ ساتھ آپکو دیا جائیگا اور حذیفہ ابن الیمانؓ سے روایت ہے نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کوئی قوم اللہ تعالیٰ بھیجنے والے ہوتے ہیں ان پر عذاب لازمی حکم کے طور پر لیکن اس قوم کے بچوں میں سے کوئی بچہ قرآن میں الحمد للہ رب العالمین پڑھتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کو سنتے ہیں پس اس قوم سے اس عذاب کو چالیس سال کے لئے دور کر دیتے ہیں۔

تفسیر:- وعن ابی ہریرۃ الخ اب یہاں سے فضائل سورۃ فاتحہ کے بارے میں حدیث نقل کرتے ہیں علامہ زمخشری سے پوچھا گیا کہ آپ فضائل سور کو سورتوں کے آخر میں کیوں ذکر کرتے ہیں باوجودیکہ اکثر مفسرین اوائل سور میں ذکر کرتے ہیں جواب دیا اس لئے کہ فضائل سور اوصاف سورتیں اور اوصاف شی اصل شی کے بعد ہوا کرتے ہیں لہذا فضائل سور سورتوں کے بعد ذکر کرنا معمول رہا اکثر مفسرین کا اول میں ذکر کرنا تو وہ ترغیب کے لئے ذکر کرتے ہیں اور ترغیب پہلے ہوا کرتی ہے بہرحال احادیث فضائل میں سے ایک حدیث حضرت ابوہریرہؓ کی ہے جس کو قاضی نے ذکر کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ حضور نے حضرت ابیؓ سے فرمایا کہ کیا میں تم کو ایسی سورت نہ بتلاؤں جو نہ تورات میں ذکر کی گئی ہے اور نہ انجیل میں اور نہ قرآن میں اس کی کوئی مثل ہے حضرت ابیؓ نے عرض کیا کیوں نہیں اے اللہ کے رسول آپ نے فرمایا کہ وہ سورۃ فاتحۃ الکتاب ہے اور قرآن عظیم ہے جو مجھے عطا کی گئی۔ دوسری روایت حضرت ابن عباسؓ کی فضیلت کے بارے میں قاضی نے ذکر کی ہے اس روایت کی تفصیل یہ ہے۔

کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ صحابہ کی ایک جماعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر تھی اور
جبرئیلؑ آپ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے دفعۃً اوپر سے دروازہ کھلنے کی سی آواز آئی جبرئیل نے آسمان کی طرف
آنکھ اٹھا کر دیکھا اور عرض کیا کہ یہ دروازہ جو اس وقت کھلا ہے اس سے پیشتر کبھی نہیں کھلا راوی کا بیان ہے
کہ اتنے میں ایک فرشتہ آسمان سے اترا اور نبیؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگا آپ کو ایسے دو نوروں کا مژدہ
ہو جو آپ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دیئے گئے۔ ایک فاتحۃ الکتاب دوسرا سورۃ بقرہ کا خاتمہ۔ ان دونوں مقامات
میں سے اگر آپ ایک بھی حرف پڑھیں گے تو وہ نور آپ کو دیئے جائیں گے۔ تیسری حدیث حضرت حذیفہ ابن یمان
کی ہے جس کو ثعلبی نے روایت کیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ نبیؐ نے فرمایا کہ قوم کے اوپر اللہ یقیناً عذاب بھیجے گا پس اس
قوم کے بچوں میں سے کوئی بچہ کتاب اللہ کی الحمد للہ رب العالمین پڑھے گا پس اللہ تعالیٰ اس کی قرأت کو سننے بھی نہ
پائیں گے کہ اس قوم سے چالیس سال تک کے لئے عذاب اٹھا دیں گے۔ اس حدیث کے بارے میں محقق جلال
الدین سیوطی نے یہ لکھا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے۔ علامہ نووی سے یہ منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ہر ہر سورۃ
کی فضیلت کے بارے میں جو روایات حضرت ابی ابن کعبؓ سے مروی ہیں موضوع ہیں۔ علامہ صنعانی نے موضوعات کے
مؤلف ہیں انہوں نے اس بات کا بھی اضافہ کیا ہے کہ ان احادیث کو گھڑنے والا ساکن عبادان کا ایک شخص ہے
اور اس نے یہ کہا کہ جب میں نے لوگوں کو دیکھا کہ لوگ اشعار اور فقہ حنفی اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں
مشغول ہو گئے ہیں۔ اور قرآن عظیم سے پشت ڈالدیا ہے تو میں نے چاہا کہ ہر سورۃ کی فضیلت کے بارے میں احادیث
گھڑ دوں اور ان فضائل کے ذریعہ سے اشتغال فی القرآن کے بارے میں لوگوں کو رغبت دلاؤں۔ سورۃ
فاتحہ کے فضائل کے بارے میں اور بھی احادیث ہیں بعض ان کے چند احادیث میں بھی ذکر کرتا چلوں۔ اول حضرت
ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ خدا فرماتا ہے کہ میں نے اپنے اور بندوں کے درمیان
نماز کو آدھوں آدھ تقسیم کیا ہے تو اس کا نصف میرے لئے ہے اور نصف میرے بندہ کے واسطے۔ اور میرے بندہ کو
وہ چیز ملے گی جس کی وہ خواہش کرے گا۔ نبیؐ نے فرمایا کہ جب بندہ الحمد للہ رب العالمین کہتا ہے تو خدا کہتا ہے حمدنی عبدی
یعنی میرے بندے نے میری تعریف کی۔ اور جب بندہ الرحمن الرحیم کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ اثنیٰ علی عبدی یعنی میرے
بندہ نے میری حمد و ثنا میں مبالغہ کیا اور جب بندہ مالک یوم الدین کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ مجدنی عبدی یعنی میرے
بندہ نے میری عظمت کی بزرگی کا اظہار کیا اور جب بندہ ایاک نعبد وایاک نستعین کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ ہذا بینی
وبین عبدی ولعبدی ما سأل یعنی یہ مضمون میرے اور میرے بندے کے درمیان تقسیم ہے اور میرے بندہ کے لئے میرے
پاس وہ چیز موجود ہے جس کی وہ درخواست کرے۔ اور جب بندہ اہدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم
غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ ہٰؤلاء لعبدی ولعبدی ما سأل یعنی میرے بندہ
کی یہ تمام درخواستیں مقبول ہیں اور اس کے علاوہ جو بھی درخواست کرے گا منظور کروں گا۔ عبد الملک بن عمیر
سے مرسلاً روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاتحۃ الکتاب ہر مرض کے لئے شفاء ہے۔ اس حدیث کو داری
نے اپنی مسند میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے عبد اللہ بن جابرؓ سے روایت

کہ حضورؐ نے فرمایا: جابر میں تجھے بہترین سورۃ کی جو قرآن میں نازل ہوئی ہے خبر دوں۔ جابر کہتے ہیں میں نے عرض کیا یا رسول اللہ فرمایئے ارشاد ہوا کہ وہ فاتحۃ الکتاب ہے اور میرا خیال ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ وہ ہر مرض کے لئے شفا ہے حضرت جابر سے روایت ہے کہ فاتحۃ الکتاب بجز موت کے ہر مرض کی دوا ہے اسے ثعلبی نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے — سعید بن المعلی سے روایت ہے کہ قرآن میں سب سے بڑی سورۃ (باعتبار ثواب کے) باعتبار قدر و رتبت کے الحمد للہ رب العالمین ہے۔ اس کو بخاری نے روایت کیا ہے اور بیہقی و حاکم حدیث انسؓ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ الحمد للہ رب العالمین افضل قرآن ہے۔ امام بخاری اپنی مسند سے حدیث ابن عباس نقل کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ فاتحۃ الکتاب قرآن کے دو ثلث کے برابر ہے۔ ابو سلیمان کہتے ہیں کہ ایک دفعہ چند صحابہؓ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کسی غزوہ میں شریک تھے وہاں ان کا گذر ایک ایسے شخص پر ہوا جو بالکل بے ہوش وحواس پڑا تھا کسی نے سورۃ فاتحہ پڑھ کر اس کے کان میں پھونک دیا اور وہ اچھا ہو گیا حضرت کو خبر ہوئی تو فرمایا کہ وہ ام القرآن ہے اور ہر مرض کی دوا ہے اسے ثعلبی نے معاویہ بن صالح کے طریق سے انہوں نے ابو سلیمان سے روایت کیا ہے اور حضرت ابو سعید خدریؓ کہتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاتحۃ الکتاب زہر کی دوا ہے۔ اسے سعید بن منصور نے اپنے سنن میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے۔ ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ ہم لوگ سفر میں تھے چلتے چلتے ایک مقام میں اترے وہاں ایک لونڈی آئی کہنے لگی کہ اس قبیلہ کے سردار کو سانپ نے ڈس لیا ہے کیا تم میں کوئی منتر پڑھنے والا بھی ہے یہ سنکر ہم میں سے ایک شخص کھڑا ہو گیا اور لونڈی کے ہمراہ جا کر سورۃ فاتحہ پڑھ کر سانپ کے ڈسے ہوئے پر پھونک دی اور وہ فوراً اچھا ہو گیا۔ جب ہم سفر سے واپس آئے تو حضورؐ سے یہ ماجرا عرض کیا۔ آپ نے اس شخص سے دریافت کیا تجھے کیونکر معلوم ہوا کہ وہ منتر ہے۔ اسے امام بخاری نے روایت کیا اور ابو الشیخ نے اور ابن حبان نے ابو سعید خدریؓ اور ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے۔ سائب بن یزید کہتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ فاتحہ پڑھ کر مجھ پر دم کیا اور آفات و بلاؤں سے محفوظ رہنے کے لئے یہ سورۃ پڑھ کر میرے منہ میں لعاب دہن مبارک ڈال دیا۔ اسے طبرانی نے اوسط میں روایت کیا ہے۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ جب بچھونے پر لیٹ کر سورۃ فاتحہ اور قل ھو اللہ پڑھ لے تو موت کے سوا ہر چیز سے محفوظ رہے گا خوف ہے اسے بزار نے روایت کیا ہے۔

سورۃ البقرۃ مدنیۃ وھی مائتان وست وثمانون

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الٓمٓ وسائر الالفاظ التی یتھجی بھا اسماء مسمیاتھا الحروف التی رکبت منھا الکلم لدخولھا فی حد الاسم واعتوار ما یخص بہ من التعریف والتنکیر والجمع والتصغیر وغیرہ ذلک علیھا وبہ صرح الخلیل وابو علی

ترجمہ:- سورۃ بقرہ مدنی ہے اور ۲۸۶ آیتیں ہیں۔ الم اور دیگر الفاظ تہجی اسماء ہیں۔ اور ان کے معانی وہ حروف ہیں جن سے کلمات کی ترکیب کی جاتی ہے اور الفاظ تہجی اسم اس لئے ہیں کہ یہ اسم کی تعریف میں داخل ہیں اور اسم کے خواص یعنی تعریف و تنکیر و جمع و تصغیر ان کے لیے عارض ہوتے رہتے ہیں اور ان کے اسم ہونے کی خلیل اور ابو علی نے تصریح کی ہے۔

تفسیر:- سورۃ البقرۃ مدنیۃ الخ: اب یہاں سے سورۃ بقرہ کو شروع کر رہے ہیں ویسے تو سورتوں کے نام توقیفی ہیں۔ لیکن بعض لوگوں نے بقرہ نام رکھنے کی وجہ بیان کی ہے وہ یہ کہ اس سورت میں بقرہ بنی اسرائیل کا اہم واقعہ مذکور ہے۔ اس وجہ سے اس کا نام بقرہ رکھا گیا ہے۔ یہ سورۃ مدنی ہے اور ۲۸۶ آیات ہیں۔ الم میں قاضی صاحب نے تین بحثیں ذکر کی ہیں اول نحوی بحث۔ دوم علم القراءۃ کی بحث، سوم یہ کہ الفاظ تہجی سورتوں کے شروع میں کیوں ذکر کئے جاتے ہیں۔ نحوی بحث سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ حروف کی دو قسمیں ہیں۔ حروف معانی اور حروف مبانی۔ حروف معانی انہیں کہتے ہیں جو اسم و فعل کے مقابلہ میں آتے ہیں اور حروف مبانی ان حروف کو کہتے ہیں جن کے ذریعہ کلمہ کی بناء کی جاتی ہے لیکن خود کلمہ نہیں جیسے زید میں ز۔ ی۔ د۔ ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ حروف مبانی کے مستقل نام ہیں کلمے کے حروف ادا یا شمار کرانے کے وقت انہی اسماء کے ذریعہ سے ان حروف کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے ان اسماء کو الفاظ تہجی بھی کہتے ہیں یعنی وہ الفاظ جن کے ذریعہ سے مسمیات کو شمار کیا جاتا ہے جیسے ضرب میں ض۔ ر۔ ب۔ حروف مبانی ہیں۔ اور ضاد۔ را۔ با۔ الفاظ تہجی ہیں۔ حروف مبانی تو حروف ہیں لیکن ان کے اسماء یعنی الفاظ تہجی کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا اسم ہیں یا حرف ہیں۔ بعض لوگ تو الفاظ تہجی کو حروف کہتے ہیں جیسا کہ آگے آ جائے گا لیکن قاضی صاحب نے ان کو اسم قرار دیا ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ اسم ہونے کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ تعریف اسم اس پر صادق آئے۔ دوسرے یہ کہ اس میں اسم کے خواص پائے جائیں۔ تیسرے یہ کہ فعل اور حرف کی علامت سے خالی ہو۔ الفاظ تہجی میں یہ تینوں چیزیں موجود ہیں لہذا الفاظ تہجی کو اسم کہنا درست ہے۔ اسم کی تعریف تو اس طور پر صادق آتی ہے کہ اسم اس کو کہتے ہیں جو معنی مستقل پر دلالت کرے اور تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو۔ یہ تعریف الفاظ تہجی پر پائی جاتی ہے۔ مثلاً الفاظ تہجی میں سے الف ہے۔ اس کے معنی ہیں أ۔ یہ معنی مستقل بالمفہومیت ہیں کیونکہ اس کو سمجھنے کے لئے ضمیمہ کی طرف محتاج

وما روی ابن مسعودؓ انہ قال من قرأ حرفاً من کتاب اللہ فلہ حسنۃ والحسنۃ بعشر امثالہا لا اقول الٓمٓ حرف بل الف حرف ولام حرف ومیم حرف فالمراد بہ غیر المعنی الذی اصطلح علیہ فان تخصیصہ بہ عرف مجدد بل المراد المعنی اللغوی ولعلہ سماہ باسم مدلولہ۔

ترجمہ:۔ اور جو ابن مسعودؓ کی روایت ہے کہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کتاب اللہ میں کا ایک حرف پڑھا اس کو دنیا میں ایک نیکی نصیب ہوگی اور آخرت میں اس ایک نیکی کے بدلے دس گنے نیکیاں ملیں گی۔ میں نہیں کہتا کہ الٓمٓ ایک حرف ہے بلکہ یہ تین حرف ہیں الف پہلا حرف ہے۔ لام دوسرا۔ میم تیسرا۔ تو اس روایت میں حرف سے مراد اس کے اصطلاحی معنی نہیں۔ اس لئے کہ حرف کے یہ خصوصی معنی جدید اصطلاح ہے (جو زمانہ نبوی میں نہ تھی) بلکہ حرف سے اس کے معنی لغوی مراد ہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضورؐ نے ان اسماء کو ان کے مدلول کے نام سے ذکر فرمایا ہو۔

(بقیہ) گذشتہ نہیں ہے اور یعنی کسی زمانے کے ساتھ بھی مقترن نہیں ہیں اور دوسری چیز بھی پائی جاتی ہے یعنی اسم کے خواص اس لئے کہ اسم کے خواص ہیں مثلاً تعریف، تنکیر، جمع، تصغیر، یہ باتیں الفاظ تہجی میں موجود ہیں۔ تعریف جیسے الالف۔ تنکیر جیسے الف۔ جمع الفات۔ تصغیر الیف۔ اور تیسری چیز یعنی فعل اور حرف کی نفی بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ جب آپ نے کہا کہ الف کے معنی مستقل بالمفہومیت ہیں تو حرف کی نفی ہو گئی۔ اور جب کہا کہ کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہیں تو فعل کی نفی ہو گئی۔ چونکہ الفاظ تہجی کی حرفیت علماء میں بہت زیادہ مشہور تھی جس کی وجہ سے اسمیت کے بارے میں کچھ خفا ہو گیا تھا۔ اس وجہ سے قاضی صاحب نے اسم کی تعریف اور اس کے خواص کے انطباق کو کافی نہ سمجھا۔ اور اسمیت کی تائید میں دو بہت بڑے علماء کے قول کو ذکر کیا۔ ان میں ایک خلیل نحوی ہیں۔ جو ابو العلاء البصری کے شاگرد ہیں۔ اور ابو العلاء البصری قراء سبعہ میں سے ایک ہیں۔ اور سیبویہ جیسا نحو کا امام بھی خلیل کا شاگرد ہے۔ دوسرے ابو علی فارسی ہیں یہ بھی نحو کے بہت بڑے امام ہیں۔ خلیل کا قول تو یہ ہے کہ ایک مرتبہ درس دے رہے تھے۔ دوران درس انہوں نے اپنے طلبہ سے پوچھا کہ تم ضرب کے حروف میں باء کا تلفظ کیسے کرتے ہو۔ انہوں نے کہا با۔ را۔ کاف۔ تو خلیل نے کہا تم نے اسماء بیان کئے ہیں یہ تو اسماء ہیں۔ اور میں تلفظ کرتا ہوں تو بَ۔ کَ۔ تو دیکھو اس قول میں تصریح ہے کہ الفاظ تہجی اسماء ہیں۔ حروف نہیں ہیں۔ یہ سیبویہ کی روایت ہے اور ابو علی فارسی کا قول یہ ہے کہ ابن جنی نے قرأت کی شکایت کرتے ہوئے کہا کہ لوگ یا حرف ندا میں امالہ کرتے ہیں حالانکہ یا ندا حرف ہے اور امالہ خاصہ ہے اسم اور فعل کا۔ اور چلو اگر لوگ حرف ندا میں امالہ کرتے ہیں تو لیس کی یا میں بھی امالہ کرنا چاہئے کیونکہ لیس کی یا ساکن ہے۔ تو دیکھو اس قول سے بھی تصریح ہو گئی کہ الفاظ تہجی اسماء ہیں حروف نہیں ہیں۔

ولما كانت مسمياتها حروفا وحدانا وهي مركبة صدرت بها ليكون تأديتها بالمسمى اول ما يقرع الاسماع واستعيرت الهمزة مكان الالف لتعذر الابتداء بها وهي مالم تلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب لفقد موجبه ومقتضيه لكنها قابلة اياه ومعرضة له اذ لم تناسب مبنى الاصل ولذلك قيل ص وق مجموعا فيهما بين الساكنين ولم يعامل معاملة اين ؕ

ترجمہ:- اور چونکہ الفاظ تہجی کے معانی حروف بسیط تھے اور یہ خود مرکب ہیں اس لئے ان الفاظ تہجی کا آغاز ان حروف سے کیا گیا تاکہ سب سے پہلے جو چیز کانوں میں پڑے وہ ان الفاظ کے مسمّی کی ادائیگی ہو اور الف کی جگہ ہمزہ کو مانگ لیا گیا ہے وہ اس لئے کہ الف ساکن سے ابتداء دشوار ہے اور ان اسماء تہجی کو سکون وقف ہوگا اور اعراب سے خالی رہیں گے جب تک کہ ان کے ساتھ عامل نہ ہو کیونکہ عامل کے نہ ہونے سے مقتضی اعراب یعنی معانی ثلاثہ مفقود ہیں لیکن یہ ضرور ہے کہ یہ اسماء اعراب کی قابلیت اور صلاحیت رکھتے ہیں اس لئے کہ مبنی الاصل کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتے اور یہ سکون وقف ہی کی وجہ سے ص اور ق بحالت اجتماع ساکنین بولا جاتا ہے اور ان کے آخر کو تحریک دے کر این جیسا معاملہ نہیں کیا جاتا

تفسیر:- وما روی ابن مسعود الخ جو لوگ الفاظ تہجی کے حرف ہونے کے قائل ہیں، ان پر قاضی صاحب اعتراض کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ کا الفاظ تہجی کو اسم کہنا یہ حضورؐ کے قول کے منافی ہے کیونکہ حضورؐ نے فرمایا کہ جس شخص نے کتاب اللہ سے ایک حرف پڑھا تو اس کے لئے ایک نیکی ہے۔ اور ایک نیکی کا ثواب دس گنا ہوگا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ میں یہ نہیں کہتا کہ الٓمّٓ ایک حرف ہے بلکہ الف ایک حرف ہے اور لام ایک حرف ہے اور میم ایک حرف ہے تو دیکھو حضورؐ نے الف اور لام اور میم جو الفاظ تہجی ہیں ان پر حرف ہونے کا حکم لگایا ہے۔ لہٰذا آپ کا ان کو اسم کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ قاضی صاحب نے اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں۔ اول یہ کہ ہم نے جو الفاظ تہجی پر اسم ہونے کا حکم لگایا ہے وہ اسم اصطلاحی ہے اور جس حرف کی نفی ہے وہ بھی حرف اصطلاحی ہے اور حضورؐ کے فرمان میں حرف لغوی مراد ہے۔ لغت میں حرف کہتے ہیں طرف کو کیونکہ تمام اسماء و افعال اور حروف طرف لسان سے ادا کئے جاتے ہیں۔ اب ہمارے قول اور حضورؐ کے فرمان میں کوئی منافات نہیں ہے۔ اب رہی یہ بات کہ حضورؐ کے فرمان میں حرف سے مراد حرف لغوی ہے یہ کیسے معلوم ہوا تو ہم جواب میں کہیں گے کہ نحویوں کی اصطلاحات یہ سب حضورؐ کے بعد میں بنی ہیں۔ لہٰذا حضورؐ کے فرمان میں حرف سے اصطلاحی کیسے مراد ہو سکتا ہے۔ حرف لغوی ہی مراد ہوگا

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ توصیف الشی بما یتعلق بالشی اور تسمیۃ المدلول باسم الدلیل کے قبیل سے ہے یعنی ہم مانتے ہیں کہ حضورؐ کے فرمان میں حرف سے مراد حرف اصطلاحی ہے لیکن الفاظ تہجی پر مجازاً ان کے مدلول یعنی الفاظ تہجی پر حرف ہونے کا حکم لگا دیا گیا ہے۔ لہٰذا حضورؐ کے فرمان سے ہم پر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ تیسرا جواب یہ کہ

الرحمن الرحیم

کہ اسم جنس ہے کیونکہ یہ معنی بولا جاتا ہے جیسے زید کاتب میں اسم مسمی کے معنی میں ہے پس الف حرف بھی زید کاتب کے قبیل سے ہے یعنی
جس طرح زید کاتب میں کاتب ہونے کا حکم لفظ زید پر نہیں ہے بلکہ مسمی زید پر ہے اسی طرح سے الف حرف میں بھی حرف
ہونے کا حکم لفظ الف پر نہیں ہے کیونکہ یہ مدلول الف اور مسمی الف پر ہے اور مسمی الف بالاتفاق حرف ہے لہذا معلوم
ہوا کہ الفاظ تہجی اسم ہیں حرف نہیں ہیں۔ پس نکلا اس جواب پر یہ اعتراض پڑ سکتا تھا کہ بعض الفاظ اعلام منقسم ہوتے ہیں
جیسے کہ من حرف جر اور ضرب فعل ماضی ہیں تو ہو سکتا ہے کہ یہاں پر الف علم بنفسہ ہو تو اس وقت یہ جواب صحیح نہیں ہے گا۔
اسی وجہ سے قاضی صاحب نے اس جواب کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔

تنقیح مبحث قولہ والانات مسمیات اجناس الخ۔ یہاں سے رسم الخط کی معمولی سی بحث ذکر کر رہے ہیں بحث کا حاصل یہ ہے کہ اس
موقعہ پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ الفاظ تہجی کے تلفظ اور ان کی کتابت میں ان کے مسمی کو سب سے پہلے کیوں
رکھتے ہیں تو اس کا قاضی صاحب نے اس کا جواب دیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ مسمیات سب کے سب حروف وحدانی ہیں اور
بسیط ہیں اور ان کے اسماء مرکب ہیں لیکن ان کی تعداد کم تین حرف تک پہنچ جاتی ہے۔ تو ان اسماء یعنی الفاظ تہجی کے حروف
مادی کو ترتیب دینے میں یہ لحاظ رکھا گیا کہ سب سے پہلے ان کے مسمیات کا ذکر ہو جائے۔ دوسرا اس لحاظ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اول
وہلہ میں اسم مسمی کی ادائیگی سے سامع کو اس بات پر متنبہ کر دے کہ یہ فلاں حرف کا اسم ہے۔ اب اس پر سوال پیدا ہوا
کہ سوائے الف کے اندر آپ نے اس بات کو کیوں نہیں ملحوظ رکھا یعنی آپ الف کی ابتدا ہمزہ سے کیوں نہیں کرتے تو جواب
یہ ہے کہ الف کا مسمی ساکن ہے اب اگر اس کو شروع میں لایا جاتا تو ابتداء بالسکون لازم آتا جو کہ متعذر ہے لہذا اس
تعذر کو دفع کرنے کے لئے ہمزہ کو شروع میں لائے۔ قولہ ثم اعلم الخ اس سوال پر یہ بھی الفاظ تہجی کی نحوی بحث ہے پہلی اور
اس بحث میں فرق یہ ہے کہ پہلی بحث بنیاد اور اصل کی حیثیت رکھتی ہے اور دوسری بحث تبعیت اور فرع کی حیثیت
رکھتی ہے کیونکہ پہلی بحث تھی اسم اور حرف ہونے کے اعتبار سے اور یہ بحث اعراب و بناء کے اعتبار سے ہے اور
اعراب و بناء فرع ہے اسم اور حرف ہونے کی لہذا پہلی بحث اصل کے اعتبار سے اور دوسری بحث فرع کے اعتبار سے ہے۔ اس
بحث کا سمجھنا تین باتوں پر موقوف ہے۔ اول بات یہ کہ معرب اور مبنی کی تعریف کے بارے میں علامہ ابن حاجب
اور جمہور کا اختلاف ہے ابن حاجب مبنی کی تعریف ما ناسب مبنی الاصل او وقع غیر مرکب کرتے ہیں۔ اور جمہور صرف
ما ناسب مبنی الاصل سے کرتے ہیں اور معرب کی تعریف میں بھی اختلاف ہے۔ علامہ ابن حاجب کہتے ہیں المعرب
المرکب الذی لم یشبہ مبنی الاصل اور جمہور کہتے ہیں المعرب الذی لم یشبہ مبنی الاصل۔ تو گویا علامہ ابن حاجب معرب کی
تعریف میں ترکیب مع العامل کا اعتبار رکھتے ہیں۔ اور اسباب بناء میں دو چیزوں کو ذکر کرتے ہیں اول مناسبت مع
مبنی الاصل دوم عدم ترکیب۔ اور جمہور اسباب بناء کو صرف مناسبت کے اندر منحصر کر دیتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ اعراب
دو معنی پر بولا جاتا ہے۔ ایک یہ کہ اسم کا اس حیثیت سے ہونا کہ اگر عوامل کا اختلاف ہو تو اس کا آخر بدل جائے
دوسرے معنی وہ حرکت اعرابیہ کہ جو علامت ہے معانی ثلثہ یعنی فاعلیت اور مفعولیت اور اضافت کا۔ اور یہ بات
یاد رہے کہ حرکت اعرابیہ کا بالفعل تحقق اسی وقت ہوگا جبکہ اسم اپنے عامل کے ساتھ مرکب ہو اگر ترکیب مع

مع العامل نہیں ہوگی تو اسم حرکت اعرابیہ سے خالی ہوگا اب یہ سمجھ لیجئے کہ بنیادی اختلاف جمہور اور ابن حاجب میں یہ ہے کہ ابن حاجب
معرب میں حرکت اعرابیہ بالفعل کا اعتبار کرتے ہیں اسی وجہ سے معرب کو مرکب کی قید کے ساتھ مقید کر لیتے ہیں اس کے برخلاف
جمہور وجود حرکت اعرابیہ بالقوۃ کا اعتبار کرتے ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ سکون کی دو قسمیں ہیں اول سکون بنا دوم سکون
وقف، سکون وقف تو صرف کلمے کے آخر میں ہوتا ہے اور اس سکون وقف کی وجہ سے اگر اجتماع ساکنین لازم آ رہا ہو تو وہ درست ہے
اور سکون بنا بعض میں ہوتا ہے اور اس سکون بنائی کی وجہ سے اگر اجتماع ساکنین لازم آ رہا ہو تو دوسرے حرف کو حرکت دیتے ہیں جیسے
کائین اور ہولاء پھر ان کے سکون بنائی کی وجہ سے اجتماع ساکنین جائز نہیں ہے اسی وجہ سے نحاۃ کہتے ہیں اجتماع الساکنین
لا یغتفر فی المبنی یعنی مبنی کے اندر اجتماع ساکنین قابل مغفرت ہے۔ یہ تمہید سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ الفاظ تہجی کی دو
حالتیں ہیں ایک حالت ہے ترکیب مع العامل کی اور دوسری حالت ہے خلو عن العامل کی۔ پہلی حالت میں تو سب لوگ الفاظ
تہجی کو معرب کہتے ہیں جیسے بقی الالف کتبت الفا، و تبدل الواو بالالف۔ ابن حاجب تو اس لئے معرب کہتے ہیں کہ ترکیب
پائی جا رہی ہے، اور جمہور اس لئے معرب کہتے ہیں کہ مبنی اصل کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتے ہیں لیکن جس وقت خلو عن
العامل ہو تو ابن حاجب اس کو مبنی کہیں گے۔ اور اس کا سکون سکون بنائی کہیں گے۔ مگر جمہور اس کو معرب کہیں گے اور اس کا سکون
سکون وقف مانیں گے۔ ابن حاجب تو مبنی اس لئے کہتے ہیں کہ عدم ترکیب ہے، اور جمہور اس لئے معرب کہتے ہیں کہ مبنی
اصل کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتا ہے لیکن فی الحال حرکت اعرابیہ ان الفاظ کا پڑا ہونا نہیں پایا جا رہا ہے کیونکہ حرکت اعرابیہ کا
تقاضا نہیں پایا جا رہا ہے یعنی ہاں البتہ قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ قاضی صاحب جمہور کی تائید کرتے ہیں
اور ابن حاجب کے مسلک کو مانتے ہیں تائید اس طرح کی ہے کہ صاد اور قاف ان میں اجتماع ساکنین ہو رہا ہے اور یہ مسلم
بھی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سکون وقف ہے اگر یہ سکون بنا ہوتا تو اس طور پر اجتماع ساکنین نہ ہوتا بلکہ
آخری حرف متحرک ہوتا جیسے این کہ یہ اور ہولاء کے اندر آخری حرف کو حرکت دی گئی لیکن جب صاد اور قاف
کے ساتھ ایسا معاملہ نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ قاف اور صاد معرب ہیں اور ان کے اندر سکون سکون
وقف ہے کسی نے اشکال کیا کہ جس طرح قاضی صاحب جمہور کے مسلک کی تائید کرتے ہیں اسی طرح ان کی عبارت سے علامہ
ابن حاجب کا مسلک بھی حق سمجھ میں آ رہا ہے کیونکہ اپنی عبارت میں فرماتے ہیں کہ یہ اسماء قبل العوامل موقوفۃ خالیۃ
عن الاعراب۔ یعنی یہ الفاظ تہجی خالی عن الاعراب ہیں۔ اور خلو عن الاعراب مستلزم ہے بناء کو پس مصنف کی عبارت
سے ابن حاجب کے مسلک کی بھی تائید ہو گئی۔ جواب یہ ہے کہ اعراب سے حرکت اعرابیہ مراد ہے کون الاسم معربا مراد
نہیں اور جب کون الاسم معربا مراد نہیں تو ابن حاجب کی تائید نہیں ہوئی۔

وجہ اور اس کا فائدہ بیان کرتے ہیں کشاف کے اندر یا مجاز اس کی تین وجہیں بیان کی گئی ہیں۔ اول وجہ یہ ہے کہ یہ
الفاظ ہجی نام ہیں سورتوں کے اور ذکر میں اسم کو حقیقت مسمی پر مقدم کیا جاتا ہے۔ دوسری وجہ ایقاظ ہے تیسری
وجہ یہ ہے کہ یہ مقدمہ ہیں دلائل یا مجاز کا یعنی دلائل اعجاز کا پیش خیمہ ہے لیکن مصنف ان میں سے صرف آخری
دو وجہ ذکر کر رہے ہیں۔ اس کی توجیہ آپ کے سامنے آ جائے گی۔ چنانچہ مصنف پہلی وجہ اس طور پر بیان کرتے ہیں
کہ جو الفاظ ہجی کے مسمیات کلام کی اصل اور ایسے حروف مفردہ ہیں جن سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے اس لئے ان ہی
الفاظ ہجی کے ذکر کو سورۃ کے شروع میں ذکر کر دیا اس کا مقصد ان لوگوں کو خواب غفلت سے بیدار کرنا تھا۔
جن کو قرآن کے ذریعہ چیلنج دیا گیا اور ان کو اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود تھا کہ یہ قرآن پاک بعینہ ان ہی حروف سے
مرکب ہے جن حروف سے تم اپنے کلام کو ترکیب دیتے ہو پس اگر یہ غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو تم سب کے سب اس کا
مثل لانے سے عاجز نہ ہوتے باوجودیکہ تم فصاحت و بلاغت کے اندر ایک بہت زبردست پایہ رکھتے ہو لیکن
جب تم اس کا مثل لانے سے عاجز ہو گئے تو سمجھ لو کہ یہ غیر اللہ کی جانب سے نہیں ہے بلکہ اللہ کی جانب سے ہے اور
جب اللہ کی جانب سے ہے تو اس پر ایمان لاؤ۔ پہلی بڑا سورۃ میں الف لام عہد خارجی کا ہے اور مراد اس سے سورہ
بقرہ ہے کیونکہ اگر استغراق ہوگا تو معنی یہ ہوں گے کہ تمام سورتوں کے شروع میں الفاظ ہجی کا مجموعہ ذکر کیا
گیا ہے حالانکہ بعض سورتوں کے اندر الفاظ ہجی بالکل نہیں ہیں اور بعض سورتوں میں ہیں بھی تو مجموعہ نہیں بلکہ ایک یا چند حروف
ہے پس استغراق تو مراد لے نہیں سکتے۔ جنس بھی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ افتتاح کا قرینہ اس سے مانع ہے اس لئے کہ
حقیقت کے شروع میں کوئی چیز لائی ہی نہیں جاتی۔ ہاں عہد ذہنی مراد ہو سکتا ہے مگر مرجوح کے درجہ میں۔ قاضی صاحب
نے جو پہلی وجہ بیان کی ہے اس پر اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قاضی صاحب نے وجہ بیان کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ الفاظ
ہجی ایقاظ کے لئے لائے گئے ہیں۔ یعنی الفاظ ہجی ایقاظ و تنبیہ پر دلالت کرتے ہیں۔ یہ کہنا درست نہیں اس لئے
کہ الفاظ ہجی تو وضع کئے گئے ہیں اپنے مسمیات کے لئے۔ اور ہر لفظ اپنے موضوع لہ پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا الفاظ
ہجی اپنے مسمیات پر دلالت کریں گے۔ ایقاظ پر کیسے دلالت کریں گے؟ جواب یہ ہے کہ اپنے مسمیات پر دلالت
وضعی ہوگی اور ایقاظ و تنبیہ پر دلالت عقلی ہوگی اور دلالت عقلی تو ایک نہیں بلکہ متعدد ہوتی ہیں جیسے کہ دیوار
کے پیچھے سے ایک گانے کی آواز سنی۔ یہ آواز دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ دیوار کے پیچھے کچھ لہو و لعب ہو رہا ہے
اور لوگ وہاں اکٹھے ہیں اور کوئی شخص ہے جو وہاں گا رہا ہے اور اس کے پاس گانے کا سامان بھی ہے پس جس
طرح صوت غنا متعدد چیزوں پر دلالت کرتی ہے اسی طرح یہ الفاظ ہجی عقلاً ایقاظ و تنبیہ وغیرہ پر دلالت کریں گے
ولیکون اول ما یقرع الاسماع الخ اس دوسری وجہ کے سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ مصنف نے ثانی
کے اندر کتابت کا لفظ محض ندرت اور غرابت کو ظاہر کرنے کے لئے ذکر کیا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضور کاتب
تھے۔ دوسری بات یہ کہ لفظ سیما مرکب ہے سی اور ما سے ما موصوفہ یا موصولہ یا زائدہ ہے۔ اس کے اندر حرف لا کو حذف کر دیا
گیا ہے فراء اس کی ترکیب بعبارت مذکورہ لا مثل ما ہوگا۔ جبکہ اس کو کلمہ استثنا مانتے ہیں۔ اس لئے کہ سیما اپنے
مابعد کو حکم سابق سے مستثنیٰ کر کے پھر اپنے مابعد ہی اس حکم سابق کو علی وجہ الاتم ثابت کرتا ہے اس کے مابعد کے لئے

یہ تینوں اعراب پڑھے گئے ہیں یعنی رفع، نصب، جر۔ اور یہ تینوں حالتیں موقوف ہیں یا کی حالت پر یعنی اگر یا مخصوصہ ہوگا تو اس کا مابعد مرفوع ہوگا اور اگر زائدہ ہوگا تو مابعد مجرور ہوگا۔ اب قاضی صاحب کی بات سنئے۔ قاضی صاحب الفاظ تہجی کو شروع میں لانے کی ایک وجہ بیان کرتے ہیں کہ الفاظ تہجی کو شروع میں اس لئے لایا گیا تاکہ سورۃ کا سب سے پہلا کلمہ جو سامع کے کانوں میں پڑے وہ مستقلاً اعجاز کی ایک نوعیت اختیار کرے اور یہ اس طور پر کہ حضور ﷺ بالکل امی تھے کسی مضمون نگار وغیرہ سے آپ کی کوئی ملاقات نہیں تھی۔ اور الفاظ تہجی کو ادا کرنا صرف اس شخص کا کام ہے جو درس و تدریس کی لائن میں رہا ہو اور اس نے کتابت سیکھی ہو پس جب حضور ﷺ کی زبان سے الفاظ تہجی ادا ہوئے تو اس بات نے ایک تعجب اور استبعاد پیدا کر دیا کہ امی آدمی یہ کلام کیسے ادا کر رہا ہے حالانکہ کوئی بھی امی ایسا کلام ادا نہیں کر سکتا جس طرح کہ کتابت نہیں کر سکتا ہے پس جب کوئی امی نہیں ادا کر سکتا ہے تو اس سے اعجاز ثابت ہوگیا قرآن پاک کا اور اس سے پیغمبر کا امی ہونا بھی ثابت ہوگیا۔ کیونکہ جب کوئی امی نہیں لا سکتا تو حضور ﷺ بھی امی ہیں وہ بھی اپنے پاس سے نہیں لائے ہوں گے بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لے کر آئے ہیں۔ ان دونوں وجہوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی وجہ سے قرآن کا فی نفسہ اعجاز ثابت ہوتا ہے اور دوسری وجہ سے اس کا اعجاز بالنسبت الی مبلغہ ثابت ہوتا ہے لیکن دوسری وجہ میں قاضی صاحب نے یہ فرمایا کہ تا اس الامی الذی لم یتعاط الکتابۃ مستغرب۔ اس موقع پر ایک شبہ پیدا ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ آپ ﷺ نے نبوت سے پہلے زمانہ میں کسی بچہ سے لکھنا پڑھنا سیکھ لیا ہو اور لوگوں کو اس کی خبر نہ ہوئی ہو اور جب لکھنا پڑھنا سیکھ لیا تو ان الفاظ تہجی کا ادا کرنا کیسے موجب اعجاز ہوگا۔ اس کے دو جواب ہیں۔ ایک جواب تو یہ ہے کہ عہد نبوت میں سارے عرب کے اندر صرف دو یا تین پڑھے لکھے تھے اور کہیں بھی پڑھنے پڑھانے کا دور دورہ نہیں تھا۔ لہذا وہاں بچوں کا ذکر کیا ہے بڑوں کو بھی لکھنے پڑھنے کی کوئی شد بد نہیں تھا۔ پس حضور ﷺ کے زمانہ میں یہ شق نکالکر اعتراض کرنا گویا اپنے زمانہ پر زمانہ قرنی کو قیاس کرنا ہے اور یہ قیاس باطل ہے لہذا اعتراض باطل ہے۔

دوسرے جواب سے پہلے آپ تین باتوں کو ذہن نشین کر لیجئے۔ اول تو یہ سمجھئے کہ حروف تہجی کا تعداد اس کے نزدیک ۲۹ حروف ہیں ان میں سب سے پہلا الف ہے اور سب سے آخر کا یا ہے۔ اور ابو العباس کے نزدیک ۲۸ ہیں سب سے پہلے با ہے اور آخر میں یا ہے گویا ابو العباس الف کو حرف شمار نہیں کرتے اور اکثر الناس الف کو بھی حرف شمار کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ۲۹ سورتوں کے اندر انہی حروف مقطعات کو شمار میں لایا گیا ہے۔ ۶ سورتوں میں تو الم اور ۵ سورتوں میں الر اور ایک سورۃ میں المص اور ایک سورۃ میں کہیعص اور ایک سورۃ کے اندر طہ اور دو سورتوں میں طسم اور ایک سورۃ میں طس اور ایک سورۃ میں یس اور چھ سورتوں میں حم اور ایک سورۃ میں حمعسق اور ایک سورۃ میں ق اور ایک سورۃ میں ن یہ ۲۹ سورتیں تھیں۔ ان تمام الفاظ تہجی کا مجموعہ ۷۸ کی تعداد کو مستلزم ہے لیکن مکررات کو ساقط کرنے کے بعد ۱۴ رہ جاتے ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ صفات کے اعتبار سے حروف کی بعض تقسیمات ہیں وہ تمام تقسیمات آپس میں تباین نہیں بلکہ بعض ہیں بلکہ ایک تقسیم کی اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ مثلاً حروف مہموسہ شدیدہ

آدھا ذکر ہو بلکہ نصف حقیقی سے کچھ اوپر یا کچھ نیچے ہو جیسے کہ آدھا تہائی یا چار تہائی کی عبارت میں نصف عام مفہوم رکھتا ہے خواہ حقیقۃً ہو یا مجازاً۔ اب جواب سنئے۔ جواب یہ ہے کہ ہم مطلق الفاظ تہجی کے نطق کو موجب اعجاز نہیں کہتے۔ بلکہ موجب اعجاز یہ بات ہے کہ اوائل سور کے اندر مذکورہ الفاظ تہجی جو حروف معجم کا نصف حصہ ہیں۔ جبکہ ابو العباس کا قول لیا جائے ۲۹ سورتوں کے اندر اس انداز پر حضور کی زبان سے ادا ہوئے ہیں کہ انہی چودہ حروف میں تمام اقسام حروف کی آدھی آدھی قسمیں آگئی ہیں۔ اور پھر ۲۹ سورتوں کے اندر لانے کی یہ حکمت ہے کہ یہ حروف معجم کی اس تعداد کے مطابق ہو جائیں گی جو کہ ذوالنون کے نزدیک ہے۔ اور اس انداز پر لا کر ذکر کرنا اس لئے موجب اعجاز ہے کہ اس سے بہت بڑا ادیب جو کامل فن العربیہ بھی عاجز ہے اور جب کامل فن العرب اس فریضہ بجا لا سکتا اس لئے موجب اعجاز ہے اس جیسی ادائیگی ہو تاکہ اگر بقول معترض حضور نے تھوڑا سا پڑھ بھی لیا ہو یقیناً موجب اعجاز ہوگا۔ لہذا معترض کا اعتراض لغو باطل ہے کیونکہ اعتراض تو مطلق تلفظ پر تھا اور یہاں تلفظ سے زائد لفظ مراد ہے جس میں یہ سب رعایتیں کی گئی ہوں۔

---

[۱۳۹] نقشہ نمبر۔ فالمہموسۃ الخ۔ اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ تمام صفات کے آدھے آدھے افراد ان چودہ میں کس طرح پائے گئے۔ فرماتے ہیں کہ صفت حرف کی دو قسمیں ہیں: ایک مہموسہ اور ایک مجہورہ۔ مہموسہ ان حروف کو کہتے ہیں جن کا اعتماد مخرج پر کمزور ہو یعنی ان کی ادائیگی کے وقت سانس نہ رکتی ہو بلکہ ادائیگی بھی ہوتی جائے اور سانس بھی چلتی رہے۔ اور مجہورہ ان حروف کو کہتے ہیں جن کا اعتماد مخرج پر قوی ہو یعنی ان کی ادائیگی کے وقت سانس رک جاتی ہو۔ اور جب آدمی زوردار آواز ہو کر سانس رک جائے تو آواز میں جہر پیدا ہوگا اسی وجہ سے ان کو مجہورہ کہا جاتا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جو آواز سینے سے نکلتی ہے بالفرض اگر ادائیگی اس پوری آواز کو کھینچ یعنی لمبا پوری آواز سے ادا ہوگا اور یا آواز کے بعض حصہ سے ادائیگی ہوگی اگر بعض حصہ سے ادائیگی ہے تو سانس نہیں رکے گی۔ اور آواز اس صورت میں کمزوری کے ساتھ نکلے گی۔ لہذا جو حروف اس آواز سے نکلیں گے ان کو مہموسہ کہا جائے گا اور جب پوری آواز سے ادائیگی ہوگی تو سانس رک جائے گی اور آواز قوت کے ساتھ نکلے گی لہذا جو حروف ان آواز سے نکلیں گے ان کو حروف مجہورہ کہا جائے گا۔ حروف مجہورہ دس ہیں جن کا مجموعہ سکت فحثہ شخص ہے اس کا ترجمہ یہ ہے کہ عنقریب تجھ سے الحاح و زاری کرے گا شخص۔ ان میں سے آدھے حروف ان چودہ میں مذکور ہیں، وہ یہ ہیں حا، ہا، صاد، سین، کاف۔ اور ان دس کے علاوہ بقیہ اٹھارہ حروف مجہورہ میں سے ہیں اور ان کے بھی نصف ان چودہ میں مذکور ہیں اور ان نصف حروف کا مجموعہ لن یقطع امر۔ اسی طرح صفت حرف کی دوسری تقسیم کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں شدیدہ اور رخوہ۔ شدیدہ اور مجہورہ میں فرق یہ ہے کہ مجہورہ کے اندر سانس رک جاتی ہے اور شدیدہ کے اندر آواز رکتی ہے اور ایسے ہی مہموسہ اور رخوہ میں فرق یہ ہے کہ مہموسہ کے اندر تو سانس جاری رہتی ہے اور یہ بات جان لی جائے کہ کبھی آواز جاری رہتی ہے اور سانس رک جاتی ہے جیسے ضاد اور ظاء کے اندر اور کبھی سانس جاری رہتی ہے اور آواز رک جاتی ہے جیسے کاف اور تاء کے اندر۔ جب یہ بات ہے تو مجہورہ اور شدیدہ

ومن حروف البدل وهي احد عشر على ما ذكره سيبويه واختاره ابن جني ويجمعها اجد طويت منها الستة الثلاثة التي يجمعها هطمين وقد زاد بعضهم سبعة اخرى هي اللام في أصيلال والصاد والزاء في صراط وزراط والفاء في جاف والعين في اعن والثاء في ثروغ الدلو والباء في باسمك حتى صارت ثمانية عشر ومن ذكر منها التسعة الستة المذكورة واللام والصاد والعين ؏

ترجمہ: اور حروف بدل میں سے جن کی تعداد سیبویہ کے ذکر اور ابن جنی کی پسند کے مطابق گیارہ ہے اور ان کا مجموعہ اجد طویت منہا ہے چھوڑ دئے گئے جو مشہور ہیں یا دو ہطمین کا لفظ ان کو جامع ہے اور بعض نے حروف بدل میں سات حرف اور بڑھا دیئے ہیں اور وہ اصیلال کی لام اور صراط و زراط کی صاد اور زا اور جاف کی فا اور اعن کی عین اور ثروغ الدلو کی ثا اور باسمک کی با ہے تو اس اضافہ کے اعتبار سے حروف بدل کی تعداد اٹھارہ تک پہنچ گئی ہے ان اٹھارہ میں سے نو ذکر کئے گئے چھ مذکورہ اور لام اور صاد اور عین ؏

(بقیہ) مسئلہ گزشتہ کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ مادۂ اجتماع دونوں کا اجلا اور قط کے حروف ہیں۔ اور مادۂ افتراق کاف اور تا ہے کہ یہ شدیدہ ہیں مجہورہ نہیں۔ اور باقی اس کے علاوہ جتنے حروف ہیں وہ مجہورہ ہیں شدیدہ نہیں۔ حروف شدیدہ آٹھ ہیں جو اجدت طبقک کے اندر جمع کر دیئے ہیں ان میں سے دس الف مجہورہ میں پائے جاتے ہیں ان دس کو حسن عظمی نوعہ کے اندر جمع کر دیا گیا جس کے معنی ہیں کہ دعا اس کی مدد پر شجاع ہے ایسے ہی اقسام صفت میں مطبقہ ان حروف کو کہتے ہیں جن کی ادائیگی کے وقت زبان کا کچھ حصہ تالو کے قریب والے حصہ سے مل جاتا ہے اور منفتحہ ان حروف کو کہتے ہیں کہ جن کی ادائیگی کے وقت زبان کا درمیانی حصہ تالو سے نہیں ملتا ہے بلکہ تالو اور زبان کے درمیان میں کشادگی رہتی ہے حروف مطبقہ تین ہیں۔ صاد، طا، ظا، مگر ان میں سے دو ان چودہ میں مذکور ہیں یعنی صاد اور طا، اور بقیہ جو منفتحہ ہیں یعنی ان تین کے علاوہ حروف بدل میں سے ۱۲ کو لے لیا اور وہ یہ ہیں۔ الف، لام، میم، با، کاف، ہا، دال، جیم، سین، ہمزہ، تا، فا، نون اور صفت حروف کے اقسام میں سے قلقلہ اور لین ہے۔ قلقلہ ان حروف کو کہتے ہیں جو اضطراب کے ساتھ نکلتے ہیں اور لین ان حروف کو کہتے ہیں جن کی ادائیگی بہت آسانی کے ساتھ ہوتی ہے۔ حروف قلقلہ پانچ ہیں جن کو قد طبج کا کلمہ جامع ہے جس کے معنی ہیں گھوڑے کھلی چیز پر مارا گیا ان میں سے مصنف نے اول یعنی دو کو لے لیا گیا یعنی طا، اور دال اور قاف نہیں لینے کی وجہ یہ ہے کہ بہ نسبت دوسرے اقسام کے ان حروف سے کلام کو مرکب کیا جاتا ہے۔ اور لین کے اندر دو حرف ہیں یا، اور واؤ، یہاں الف کا اعتبار نہیں کیا۔ یا تو اس لئے کہ الف حرف مستقل ہی نہیں ہے اور یا اس لئے کہ وہ یا اور واؤ کے بدلے میں آتا ہے نہیں جب معوض عنہ کا ذکر ہو گیا تو عوض کے ذکر کی کیا ضرورت۔ ان دونوں میں سے یا کو لیا گیا۔ یا کے لینے کی وجہ یہ ہے کہ یا بہ نسبت واؤ کے کم ثقیل ہے اقسام صفت حروف میں سے مستعلیہ اور منخفضہ بھی ہیں۔ حروف مستعلیہ وہ حروف ہیں جن کی ادائیگی

وما يدغم في مثله ولا يدغم في المقارب في خمسة عشر الهمزة والهاء والعين والصاد والظاء والميم والياء والحاء والغين والضاد والظاء والشين والزاي والفاء والواو ونصفها الاقل ومما يدغم فيهما وهي ثلاثة عشر الباقية نصفها الاكثر الحاء والقاف والكاف والراء والسين واللام والنون لما في الادغام من الخفة والفصاحة ومن الاربعة التي لا تدغم فيما يقاربها وتدغم فيها مقاربها وهي الميم والراء والشين والفاء نصفها۔

ترجمہ:۔ اور وہ حروف جو اپنے ہم مخرج میں مدغم ہوتے ہیں اور قریب المخرج میں مدغم نہیں ہوتے اور جن کی تعداد پندرہ ہے ہمزہ، ہا، عین، صاد، ظا، میم، یا، حا، غین، ظا، ضاد، شین، زا، فا، واو ونصف اقل کو لے لیا گیا اور جو حروف اپنے ہم مخرج اور قریب المخرج دونوں میں مدغم ہوتے ہیں وہ باقی ماندہ تیرہ ہیں، ان میں سے نصف اکثر کو لے لیا گیا یعنی حا، قاف، کاف، را، سین، لام، نون کو اور نصف اکثر کو اس لئے لیا گیا کہ ادغام میں خفت بھی ہے اور فصاحت بھی اور ان چار میں سے جو اپنے قریب المخرج حروف کا مدغم فیہ تو بنتے ہیں مگر مدغم نہیں بنتے یعنی میم اور را اور شین اور فا ان کے نصف کو لے لیا گیا۔

واقعی: مع گذشتہ کی وجہ سے آواز تالو میں گونج جاتی ہے اور منفتحہ وہ ہیں جن کی آواز نہیں گونجتی، حروف مستعلیات سات حرف ہیں، قاف، صاد، ظا، خا، غین، ضاد، طا، ان سات میں سے نصف اقل یعنی تین کو لے لیا گیا یعنی قاف صاد طا، اور منخفضہ ان سات کے علاوہ ۲۲ حروف ہیں ان میں سے گیارہ کو لے لیا گیا اور وہ گیارہ الف، لام، میم، واو، کاف، ہا، یا، عین، سین، جیم، نون ہیں۔

تشریح:۔ ومن حروف البدل الخ اور ایسے ہی صفت حرف کے اقسام میں سے حروف بدل ہیں، حروف بدل ان حروف کو کہتے ہیں جو دوسرے حروف کے عوض میں آتے ہیں، حروف بدل کی تعداد زمخشری نے تیرہ بیان کی ہے لیکن سیبویہ نے گیارہ کی تعداد ذکر کی ہے اور اسی کو ابن جنی نے اختیار کیا ہے ان گیارہ حروف کا مجموعہ اجد طویت منہا ہے ان میں سے چھ کو ان چودہ میں لیا گیا، ان چھ کا مجموعہ اطمین ہے، حروف بدل میں بدل کی شکل یوں ہے کہ: ہمزہ واو سے بدلا ہوا ہے جیسے اواصل جس کی اصل وواصل ہے اور میم بدلا ہوا ہے یا مشددہ سے جیسے ابو علیج اصل میں تھا ابو علی اور دال بدلا ہوا ہے تا سے جیسے فزد اور اجدمعوا ان دونوں کی اصل تھی فزت اور اجتمعوا اور طا بدل میں آتا ہے تا کے جیسے اصطبر اصل میں تھا اصتبر اور واو عوض میں آتا ہے یا کے جیسے موقن اصل میں تھا میقن ایقن سے اور یا عوض میں آتا ہے واو کے جیسے میقات اصل میں تھا موقات، اور نون عوض میں آتا ہے واو کے جیسے [illegible] اصل میں تھا

ولما كانت الحروف الذلقية التي يعتمد عليها بذلق اللسان وهي ستة يجمعها مُرُبّ منفل والحلقية التي هي الهاء والحاء والعين والغين والخاء والهمزة كثيرة الوقوع في الكلام ذكر ثلثيها ولما كانت أبنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية ذكر من الزوائد العشرة التي يجمعها اليوم تنساه سبعة أحرف منها تنبيها على ذلك ولو استقريت الكلم وتراكيبها وجدت الحروف المتروكة من كل جنس مكثورة بالمذكورة۔

ترجمہ۔ اور جبکہ حروف ذلقی جن کی ادائیگی میں نوک زبان کا سہارا لیا جاتا ہے اور جن کی تعداد چھ ہے اور جن کا مجموعہ مُرُبّ منفل ہے اور ایسے ہی حروف حلقی یعنی ہا، حا، عین، غین، خا، ہمزہ دونوں کے دونوں کثیر الوقوع تھے اس لئے ان کی تعداد مجموعی کے دو ثلث کو اوائل سور میں ذکر کیا گیا۔ اور چونکہ مزید کا صیغہ سات حرفوں سے آگے نہیں بڑھتا اس لئے دس حروف زوائد میں سے جن کو الیوم تنساہ جامع ہے سات حروف ذکر کر دیئے گئے تاکہ تنبیہ ہو جائے کہ مزید کا وزن سات سے آگے نہیں جاتا اور اگر تم کلام عرب اور اس کی تراکیب کو ٹٹولو تو پاؤ گے کہ ہر قسم میں سے جتنے حروف کو چھوڑ دیا گیا ہے وہ ذکر کردہ حروف کے مقابلہ میں قلیل ہیں۔

تفسیر۔ ولما كانت الحروف الذلقية الخ صفات حروف کے اقسام میں سے حروف ذلقیہ اور حلقیہ بھی ہیں۔ حروف ذلقیہ ان حروف کو کہتے ہیں جن کی ادائیگی سرعت زبان سے ہوتی ہے یعنی زبان کی تیزی کے ساتھ ادا ہو جاتے ہیں اور بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ذلق کے معنی سیل پر طرف کے ہیں پس یعتمد علیها بذلق اللسان کے معنی ہیں کہ ان حروف کی ادائیگی زبان کے کنارہ سے ہوتی ہے لیکن یہ تعریف زیادہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ میم اور با اور فا زبان کے کنارہ سے ادا نہیں ہوتے بلکہ ان کی ادائیگی تو ہونٹوں سے ہوتی ہے۔ بنا بریں اس تعریف کو درست کرنے کے واسطے بذلق اللسان اور الشفۃ کے لفظ استعمال کرنا چاہئے تھا بہرنوع اس تعریف کو درست ماننے کے لئے حذف ماننا پڑتا ہے اور عدم حذف اولیٰ ہے بمقابلہ حذف کے لہٰذا پہلی تعریف مناسب ہوگی کیونکہ اس کے اندر حذف نہیں ہے نیز پہلی تعریف میں دوسری تعریف کا بھی مفہوم ادا ہو جاتا ہے اس لئے کہ جب یہ کہا کہ جو حروف تیزی زبان سے ادا ہوتے ہیں وہ ذلقیہ ہیں۔ اور تیزی زبان سے ادائیگی اسی وقت میں ہو سکتی ہے جبکہ زبان کے کنارہ سے ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ طرف لسان کے معنی بھی اس تعریف میں ملحوظ ہیں اور جب طرف لسان کے معنی ملحوظ ہیں تو تعریف ثانی حاصل ہے۔ غرض حروف ذلقیہ اور حلقیہ کثیر الاستعمال ہیں۔ اس وجہ سے ان میں سے ہر ایک کے دو دو ثلث فواتح سور میں ذکر کر دیئے گئے۔ چنانچہ حروف ذلقیہ کے چار حرف را، میم، نون، لام اور حروف حلقیہ کے بھی چار حروف یعنی ہا، حا، عین، ہمزہ ذکر کر دیئے گئے۔ صفات حروف کے

ولعلها فرقت علی السور ولم تعد باجمعها في اول القرآن لهذه الفائدة مع ما فيه من اعادة التحدي وتكرير التنبيه والمبالغة فيه والمعنی ان هذا المتحدی به مؤلف من جنس هذه الحروف او المؤلف منها كذا۔

ترجمہ:۔ اور شاید انہی مقاصد کے پیش نظر حروف تہجی کو سورتوں میں منتشر کر دیا گیا۔ آغاز قرآن میں یکجا استعمال نہیں کیا گیا۔ باوجودیکہ اس اعتبار کہ ہر صورت میں بار بار چیلنج بھی ہے اور تکرار تنبیہ اور مبالغۃ فی التنبیہ بھی ہے اور حاصل معنی یہ ہیں کہ یہ قرآن جس کے ذریعہ سے چیلنج کیا گیا ہے انہی حروف کی جنس سے مرکب ہے دیگر معنی یہ ہیں کہ جو کلام اس قسم کے حروف سے مرکب ہے وہ یہ قرآن ہے۔

تقریر:۔ ولعلها فرقت علی السور الخ۔ قاضی صاحب یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ آپ نے ماقبل میں الفاظ تہجی کو ابتداء سورۃ میں لانے کی دو وجہیں بیان کی تھیں۔ ان میں سے دوسری وجہ بیان کی تھی کہ ان الفاظ تہجی کو ابتدائے سورۃ میں اس لئے لایا گیا تاکہ ان کا تکلم مستقل ایک اعجازی نوعیت اختیار کرے پھر نطق کی آپ نے دو قسمیں کی تھیں ایک تو محض الفاظ تہجی کو زبان سے ادا کرنا۔ دوم بیان کردہ رعایات کو ملحوظ رکھتے ہوئے تکلم کرنا پہلے نطق کے اعتبار سے تو جمیع سور کو متفرق طور پر ذکر کرنے میں مقصد حاصل ہو جاتا ہے اس لئے کہ مطلق نطق جس طرح مجموعی حروف کا عجیب انوکھا ہے اسی طرح متفرق طور پر تکلم کرنا بھی عجیب انوکھا ہے مگر دوسری قسم کے اعتبار سے مقصد حاصل نہیں ہوگا اس لئے کہ متفرق طور پر تکلم کرنے میں ہر ہر حرف کو علیحدہ ذکر کیا جائے سورۃ کے الفاظ تہجی میں یہ رعایات نہیں پائی جائیں گی بلکہ تمام رعایات صرف مجموعہ کے اندر پائی جائیں گی مثلاً ان الفاظ تہجی کا نصف اسمائی مجموعہ ہونا یا اس کا حروف مہموسہ اور مجہورہ کے آدھے آدھے افراد پر مشتمل ہونا تھا یہ سب باتیں اسی وقت متحقق ہوں گی جب پورا مجموعہ حاصل ہو۔ تنہا اعتبار کرنے میں نہ تو نصف حروف تہجی ہونا صادق آئے گا اور نہ مہموسہ اور مجہورہ کے آدھے آدھے افراد پر مشتمل ہونا صادق آئے گا پس جب دوسری قسم مجموعی حیثیت ہی میں متحقق ہو سکتی تھی تو جمیع سور کو متفرق طور پر کیوں ذکر کیا۔ قاضی صاحب نے تفریق کے اسباب ذکر کرنے کی دو وجہیں بیان کی ہیں۔ اول یہ کہ متفرق طور پر ذکر کر کے ان قواعد کی طرف اشارہ کیا یعنی کہیں تو ان کو مفرداً ذکر کیا مفرداً و ثنائیۃ سے ذکر کیا۔ مثلاً تین سورتوں میں تین حروف مفردہ کو ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ حروف مفردہ کا تحقق کلمات ثلاثہ میں بھی ہے یا مثلاً تین ثلاثیات کو تیرہ سورتوں میں ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اسم و فعل کے تیرہ وزن ہیں ان کلمات کو مجموعی طور پر ذکر کر دیا جاتا تو یہ فوائد کہاں حاصل ہوتے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کو متفرق طور پر ذکر کرنے کی وجہ سے بار بار چیلنج ہو گیا اور بار بار تنبیہ بھی ہو گئی اور یہ اس طریقہ پر کہ جب ان کا تلفظ بار بار کیا گیا تو گویا یہ کہا گیا کہ جس طرح تمہارا کلام ان حروف سے مرکب ہو کر بنتا ہے اسی طرح یہ لایا گیا کلام انہی حروف سے مرکب ہے تو پھر تم اس

لقمت نمبر ۱۵۱: "وقیل اسماء السور" تو اس بیان سے قاضی صاحب ان حروف تہجی کی مراد پر کلام کر رہے ہیں۔ قاضی صاحب نے
وقیل کہا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ما سبق میں بھی اس بارے میں کچھ گفتگو ہو چکی ہے تو ما قبل میں ہم کو صرف اتنی بات
معلوم ہوئی کہ یہ حروف تہجی اپنے مسمیات کے علم ہیں اور سورتوں کے شروع میں الفاظ کے واسطے ذکر کئے گئے ہیں اب
وقیل کا ما قبل پر عطف کرنا صحیح ہے ان حروف تہجی کی مراد کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ متکلمین اور غیر متکلمین کا اس بارے
میں اختلاف ہے کہ حروف تہجی جو اوائل سورہیں ہیں اور جن کو متشابہات کہتے ہیں آیا ان کی کسی کو مراد معلوم ہے یا نہیں تو اس
بارے میں متکلمین کہتے ہیں کہ ان کی مراد معلوم ہے اور غیر متکلمین کہتے ہیں کہ ان کی مراد معلوم نہیں۔ متکلمین نے اس پر پانچ
دلیلیں قائم کی ہیں دو نقلی اور تین عقلی۔ پہلی قرآن کی آیت ہے أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها۔ آیت میں
ہمزہ انکار کا ہے اور [illegible] نافیہ ہے انکار و نفی کے اجتماع کی وجہ سے اثبات کے معنی ہو گئے۔ اب ترجمہ یوں ہوگا کہ قرآن
میں غور کرو نفی پر جانے تو نفی الگ گئے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ تمام قرآن میں تدبر کا حکم دیا ہے کیونکہ یہ تو ہو نہیں
سکتا کہ بعض قرآن میں تدبر کا حکم دیا ہو اور بعض میں نہ دیا ہو تو دیکھو باری تعالیٰ نے اس آیت میں تدبر کا حکم دیا ہے اگر یہ
فواتح سور اور متشابہات غیر معلوم المراد ہوتے تو حکم تدبر نہ دیتے کیونکہ جس شی کی مراد معلوم ہی نہ ہو تو ممکن نہیں اس میں تدبر کا
حکم دینا لغو ہے اور باری تعالیٰ سے لغو کا صدور ممتنع ہے لہٰذا اس آیت سے معلوم ہوا کہ یہ فواتح سور اور متشابہات سب
معلوم المراد ہیں۔ دوسری آیت ہے۔ قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين۔ اس آیت میں باری تعالیٰ نے قرآن حکیم کو نور اور
کتاب مبین کہا ہے اگر یہ فواتح سور اور متشابہات غیر معلوم المراد ہوتے تو پھر نور اور کتاب مبین کہنا کیسے درست ہوتا
لہٰذا اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ یہ سب معلوم المراد ہیں۔ دوسری دلیل نقلی حضور کا فرمان ہے انی ترکت فیکم ما ان
تمسکتم بہما لن تضلوا کتاب اللہ وسنتی یعنی میں تم میں ایسی دو چیزیں چھوڑ رہا ہوں کہ اگر تم ان کو مضبوطی سے تھام
لو گے تو گمراہ نہیں ہو گے اور وہ دو چیزیں ایک کتاب اللہ اور دوسری میری سنت ہے تو دیکھو حدیث شریف میں کتاب
اللہ کو مضبوطی سے پکڑنے کا حکم دیا ہے تمسک سے مراد عمل کرنا ہے یعنی قرآن کے احکام پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے۔
اور عمل فرع ہے علم کی اور پہلے علم ہوگا تب ہی عمل ہوگا لہٰذا اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ فواتح سور اور متشابہات معلوم
المراد ہیں۔ ورنہ حضور عمل کرنے کا حکم کیوں فرماتے۔ تیسری دلیل عقلی ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر متشابہات کی مراد
معلوم نہ ہو تو متشابہات کے ساتھ اہل عرب سے کلام کرنا ایسا ہوتا جیسا کہ کلام الزنجی مع العربی بلسان الزنجی یعنی حبشی
کو اپنی زبان میں کلام کرنا ایسے عربی سے جو اس کی زبان کو نہ سمجھتا ہو اور یہ کلام الزنجی مع العربی باطل ہے لہٰذا متشابہات
کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہے۔ چوتھی دلیل عقلی اس کا حاصل یہ ہے کہ تمام قرآن کے ذریعہ سے عربوں کو چیلنج دیا گیا ہے
اور چیلنج ایسی چیز سے ہوتا ہے جس کو مقابل سمجھتا بھی ہو اور اس کی مراد بھی مقابل کو معلوم ہو اب اگر متشابہات کو غیر
معلوم المراد مانتے ہو تو غیر معلوم المراد کے ذریعہ سے چیلنج کرنا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں ہے لہٰذا متشابہات کا غیر
معلوم المراد ہونا بھی درست نہیں ہے کیونکہ ان کے ذریعہ سے چیلنج کیا گیا ہے۔ پانچویں دلیل عقلی اس کا حاصل یہ ہے
کہ یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ قرآن کلام اللہ ہے اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہیں اور حکیم کا
فعل عبث سے محال ہوتا ہے اور یہ بات بھی مسلم طور پر ثابت ہے کہ کلام کرنے کا مقصد مخاطب کو سمجھانا ہے اب اگر متشابہ

کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہوئی تو متشابہات کے ذریعہ کلام کرنا لغو ہے تو اس صورت میں ذات باری کی طرف لغو
کو منسوب کرنا لازم آیا۔ اور ذات باری کی طرف لغو کو منسوب کرنا باطل ہے لہٰذا متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی
باطل ہے۔ اب غیر متکلمین کے دلائل سنئے پہلی دلیل آیت ہے وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ
اس آیت میں الا اللہ پر وقف ضروری ہے اور والراسخون کا عطف اللہ پر نہیں ہے بلکہ جملہ مستانفہ ہے کیونکہ اگر اللہ پر عطف
کر دیں گے تو معنی ہوں گے کہ اس کی تاویل اللہ اور راسخ فی العلم جانتے ہیں حالانکہ پہلے فرما چکے ہیں فاما الذین فی قلوبہم زیغ
فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ یعنی وہ لوگ جن کے قلوب میں کجی ہے وہ پیروی کرتے ہیں
متشابہات کی فتنہ کی غرض سے اور اس کے مطلب کو معلوم کرنے کی وجہ سے۔ تو اس آیت کا مطلب یہ ہوا کہ جو لوگ
متشابہات کی مراد کو معلوم کر کے ان کی اتباع کرتے ہیں وہ متصف بالزیغ ہیں۔ اب اگر آپ الراسخون فی العلم
کا عطف کرتے ہو اللہ پر تو مطلب ہوگا کہ متشابہات کی مراد کو راسخ فی العلم جانتے ہیں تو گویا راسخین فی العلم کو ایسی
چیز کا جاننا لازم آئے گا جس کا طلب کرنا مذموم ہے اور اس کے ضمن میں خود راسخین فی العلم کی مذمت ہو جائیگی
حالانکہ راسخین فی العلم کی قرآن و حدیث میں مدح آئی ہے۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ الراسخون فی العلم کا عطف اللہ پر
درست نہیں ہے اب معنی یہ ہوں گے کہ متشابہات کا علم صرف اللہ کو ہے اور جب متشابہات کا علم اللہ کے لئے خاص
ہو گیا تو ہمارا مطلب حاصل ہے کیونکہ ہم یہی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ اس کی مراد کو اور کوئی نہیں جانتا
دوسری دلیل حدیث ہے کہ حضور نے فرمایا اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم یعنی میرے اصحاب کی مثال ایسی ہے
جیسے کہ ستارے ان میں سے جس کی بھی اقتداء کرو گے ہدایت یاب ہو جاؤ گے۔ اس حدیث سے صحابہ کی اقتداء کا وجوب
سمجھ میں آتا ہے اور یہ اقتداء خواہ اقوال میں ہو یا افعال میں۔ اور تمام خلفائے اربعہ سے یہ منقول ہے کہ متشابہا
اسرار ہیں اللہ اور اس کے رسول کے درمیان۔ اور راز کہتے ہیں اس کو جس کو راز دار کے علاوہ کوئی نہ جانتا ہو اور
راز دار اس موقعہ پر اللہ اور اس کے رسول ہیں لہٰذا ان کے علاوہ کوئی نہیں جانتا ہے۔ جب خلفائے اربعہ
کا یہ فرمان ہے تو ہمیں اس کا ماننا ضروری ہوگا۔ لہٰذا متشابہات غیر معلوم المراد ہیں۔ تیسری دلیل عقلی۔ اس کا حاصل
یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو تمام احکام کا مکلف بنایا ہے ان کی دو قسمیں ہیں اول اقوال دوم افعال۔ پھر
افعال میں بعض افعال تو ایسے ہیں جن کے مکلف بنانے کی حکمت بادنیٰ عقل سے سمجھ میں آتی ہے جیسے کہ صلوٰۃ وصوم
اور زکوٰۃ کہ یہ از قبیل افعال ہیں اور ان کی حکمت تکلیف عقل سے سمجھ میں آتی ہے۔ مثلاً نماز کے اندر حرکات، رکوع
اور سجدہ سے اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ منعم ہیں اور تعظیم منعم عقل کے مطابق ہے لہٰذا نماز مدرک
بالعقل ہے ایسے ہی روزہ کے اندر نفس امارہ کو مقہور اور مغلوب کرنا ہے۔ اور نفس اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے اور
اللہ کے دشمن کو مغلوب کرنا مدرک بالعقل ہے لہٰذا روزہ بھی عقل کے مطابق ہے۔ ایسے ہی زکوٰۃ کہ اس سے مقصود
فقیر کی حاجت کو دفع کرنا ہے اور حاجت فقیر کو دفع کرنا ایک امر مستحسن ہے اور دفع حاجت اس لئے امر حسن ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا وعدہ
پورا ہوتا ہے جو ساری مخلوق سے وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا کے ذریعہ کیا ہے اور جب دفع حاجت
فقیر مستحسن ہے تو زکوٰۃ بھی مستحسن ہوگی اور امر مستحسن کا مکلف بنانا عقل کے مطابق ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ کا مکلف

لا يقال لو لا يجوز ان تكون مزيدة للتنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستيناف آخر كما قاله قطرب

ترجمہ:- یہ کہا جائے کہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ یہ الفاظ بھی تنبیہ اور ایک کلام کے ختم ہونے اور دوسرے کلام کے شروع ہونے پر دلالت کرنے کے لئے بڑھا دیئے گئے ہوں جیسا کہ قطرب کی رائے ہے۔

اولیٰ یہ کہ مذکورہ شئی وضع نہیں کئے گئے ہیں اور بعض کا یہ کہنا ہے کہ اپنے مسمیات کے لئے وضع کئے گئے ہیں اگر پہلے قول کو لیا جائے تب تو کچھ کہنا ہی نہیں لیکن اگر ثانی قول کو لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی کہ ان کے مسمیات مراد نہیں لیکن مسمیات مراد لینے میں بظاہر کوئی فائدہ نظر نہیں آتا اگر یہ اشارہ الفاظ تنبیہ کے مطلب ہو جاتا ہے اور ثانی شق اس لئے باطل ہے کہ قرآن پاک کا عربی زبان میں ہونا نص قرآنی یعنی بلسان عربی مبین سے ثابت ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن کے کلمات ایسے معنی پر دلالت کریں گے جن کے لئے وہ کلمات عربی زبان میں وضع کئے گئے ہیں لیکن اگر غیر عربی پر محمول کیا جائے تو نص قرآنی کی مخالفت لازم آئے گا لہٰذا جب یہ ساری شقیں باطل ہیں تو یہ دو شق یعنی اسماء سور ہونا ثابت ہے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ قاضی صاحب بھی اس مسلک کی تائید کر رہے ہیں لیکن اگر قاضی کی عبارت پر غور کیا جائے تو دلیل کا ضعف سمجھ میں آتا ہے وہ اس طور پر کہ قاضی صاحب نے تیسری شق یعنی غیر عربی مراد لینا باطل کر دیا ہے اس کے باطل کرنے سے خود متکلمین کا قول ہو جاتا ہے اس لئے کہ غیر عربی کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عجمی ہوں، دوم یہ کہ نہ عربی ہوں اور نہ عجمی، جب غیر عربی کے اندر عموم ہے تو جو الفاظ عجمی کا اسماء سور ہونا باطل ہے اس لئے کہ یہ الفاظ عجمی عربی میں نہ تو معنی کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور نہ عجمی میں اور جب عربی کا انتفاء ہو گیا تو سورتوں کا غیر موضوع لہ فی العرب ہونا ثابت ہو گیا یعنی الفاظ عجمی کو اسماء سور قرار دینا ایسا ہے جیسے لفظ عربی بول کر غیر عربی مراد لینا حالانکہ آپ غیر عربی مراد لینے کو باطل کر چکے ہیں لہٰذا آپ کا دعویٰ خود آپ کی دلیل سے باطل ہو رہا ہے۔

تفسیر:- لا یقال الخ سے یہاں سے ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں لیکن اس اعتراض کی ساری توضیح ہو گی۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اگر یہ کسی معنی پر دلالت نہیں کریں گے تو تین خرابیاں لازم آئیں گی تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہم مانتے ہیں کہ یہ الفاظ عجمی بحسب الوضع کسی معنی کے لئے وضع نہیں کئے گئے مگر پھر بھی وہ تین خرابیاں لازم نہیں آتیں بایں طور کہ ان الفاظ عجمی کو محض تنبیہ اور انقطاع کلام پر دلالت کرنے کے لئے لا کر مان لیں جیسا کہ قطرب نحوی اس کا قائل ہے۔ قطرب کہا کرتا ہے کہ اہل عرب کوئی طویل مضمون لکھتے ہیں تو جب اس کا سلسلہ ختم ہونے کے بعد ایسے الفاظ لکھ دیتے ہیں جو ماقبل اور مابعد کے کلام سے تعلق نہیں رکھتے اور جن کو ذکر کیا جاتا ہے وہ یہی الفاظ عجمی ہیں۔ اور مقصد ان کے ذکر کرنے کا یہ ہوتا ہے کہ یہاں پر ایک کلام ختم ہو گیا ہے اور دوسرا کلام شروع ہو رہا ہے تو دیکھو اگر یہ بات مان لی جائے تو باوجود اس کے کہ یہ الفاظ محض انقطاع کلام کے لئے وضع نہیں کئے گئے مگر پھر بھی خطاب بالمہمل اور تکلم بالزنجی کی حیثیت نہیں ہو گی۔ لہٰذا پہلی شق کے اندر تین خرابیاں

أو اشارة الى كلمات هي منها اقتصرت عليها اقتصار الشاعر في قوله قلت لها قفي فقالت لي قٓ ۞
كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال الالف آلاء الله واللام لطفه والميم ملكه وعنه ان
الٓر وحٰمٓ ونٓ مجموعها الرحمن وعنه ان الٓمٓ معناه انا الله اعلم ونحو ذلك سائر الفواتح وعنه ان الالف
من الله تعالى واللام من جبرئيل والميم من محمد اي القرآن منزل من الله تعالى بلسان جبرئيل
على محمد عليه السلام ؛

ترجمہ:- یا ان الفاظ تہجی سے ان کلمات کی طرف اشارہ ہے جن سے یہ الفاظ لئے گئے ہیں اور ان پر اکتفا کیا گیا ہے جیسا کہ شاعر نے اپنے قول قلت لہا قفی فقالت لی قاف - میں لفظ قاف پر اکتفا کیا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ الف سے آلاء اللہ یعنی خدا کی نعمتیں اور لام سے لطف باری اور میم سے ملک خداوندی ہے اور انہیں سے مروی ہے کہ الٓر اور حٰمٓ اور نٓ کا مجموعہ الرحمن ہے اور حضرت ابن عباس ہی سے مروی ہے کہ الٓمٓ کے معنی انا اللہ اعلم کے ہیں۔ اسی طرح اور بقیہ فواتح سور کو سمجھنا چاہئے نیز ان سے مروی ہے کہ الف جزء ہے اللہ کا اور لام جبرئیل کا اور میم محمد کا۔ پس الٓمٓ کے معنی ہوں گے یہ قرآن اللہ کی طرف سے بلسان جبرئیل محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے۔

بقیہ مذکورہ خرابیاں لازم نہیں آئیں گی۔ قطرب سیبویہ کا شاگرد رہا ہے اس کا نام محمد بن مستنیر ہے۔ قطرب اس کا لقب ہے سیبویہ نے یہ لقب اس لئے دیا تھا کہ یہ شخص سیبویہ کے دروازہ پر صبح کو روزانہ سب سے پہلے پہونچتا تھا تو سیبویہ اس سے کہا کرتا انما انت الا قطرب لیل یعنی تم رات کے وہ کیڑے ہو جو روزی کی تلاش میں ساری رات چلا کرتے ہیں ایسے ہی قطرب طلب علم میں ساری رات کوشاں رہتا تھا۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ اب یہاں سے دوسرا اعتراض دوسرے طریقہ پر کر رہے ہیں اور جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اگر یہ الفاظ کسی معنی پر بحسب الوضع دلالت نہیں کرتے ہیں تو خطاب بالمہمل کی خرابی ہوگی نیز بیان کردہ خرابیاں لازم آئیں گی تسلیم نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ الفاظ تہجی کسی معنی کے لئے بھی وضع نہیں کئے گئے۔ مگر پھر بھی یہ تین خرابیاں لازم نہیں آتیں بایں طور کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ کلمات طویلہ سے مختصر کر کے ان میں سے پہلا حرف لے لیا گیا اور پھر ان حروف سے ان کلمات طویلہ کی طرف اشارہ کر دیا گیا جیسا کہ شاعر کے شعر میں ہے۔ قلت لہا قفی فقالت لی قاف۔ اور اس کے آخر کا شعر ہے لا تحسبی انا نسینا الایجاف۔ یہاں محبوبہ کو مخاطب کر کے کہہ رہا ہے کہ میں نے اس سے کہا کہ ذرا ٹھہر جا تو اس نے کہا میں ٹھہر رہی ہوں۔ اور پھر اس کو مخاطب کر کے کہا کہ دیکھو یہ گمان نہ کرنا کہ ہم اونٹوں کی تیز رفتاری کو بھول گئے ہیں۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ تیز چلو گا آہستہ آہستہ چلو اس شعر کے اندر مستعمل یہ ہے کہ وقفت جو معنی قف کے تھا اس سے مختصر کر کے

او دالة على الحروف المبسوطة مقسما بها لشرفها من حيث انها بسائط اسماء الله تعالى ومادة خطابه فهذا وان القول بانها اسماء السور يخرجها الى ما ليس في لغة العرب لان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكرة عندهم وتؤدي الى اتحاد الاسم والمسمى وتستدعي تأخر الجزء عن الكل من حيث ان الاسم متأخر عن المسمى بالرتبة۔

ترجمہ:- یا الفاظ تہجی سے حروف بسیطہ مراد ہیں جو مقسم بہ کی حیثیت سے ہیں اور قسم ان کی اس لئے کھائی گئی کہ یہ حروف اپنے اندر یہ حیثیت شرافت رکھتے ہیں کہ یہ اسماء حسنیٰ کے حروف بسیطہ اور کلام باری کے حروف مادی ہیں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینے کا نظریہ لغت عرب کے قانون کے خلاف ہے اس لئے کہ ان کے یہاں تین اسموں کو اکٹھا کر کے ایک شئی کا نام رکھنا مستبعد اور ناشائستہ چیز ہے نیز یہ کہ اس نظریہ سے اسم اور مسمی میں اتحاد لازم آتا ہے نیز اس نظریہ کا تقاضا یہ ہے کہ جز کا وجود وجود کل سے مؤخر ہو کیونکہ اسم مسمی سے رتبۃً مؤخر ہوتا ہے۔

تعریب مستشرقہ الفاظ مشہورہ میں البتہ یہ ہو گیا ہے کہ جو عربی میں شامل کر لئے گئے۔ مثلاً مشکوٰۃ حبشی زبان کا لفظ ہے اس طاق کو کہتے ہیں جس میں چراغ رکھا جاتا ہے سجیل فارسی لفظ ہے سنگ گل کا قسطاس یہ رومی زبان کا لفظ ہے اس کے معنی ترازو کے آتے ہیں یہ تمام الفاظ عجمی ہونے کے باوجود عربی میں مستعمل ہیں۔

تشریح:- او دالة على الحروف الخ یہ چھٹا اور ساتواں قول ہے جو اعتراض کی شکل میں پیدا ہوتا ہے یعنی آپ جو کہتے ہیں کہ اگر ان الفاظ تہجی کے کوئی معنی بحسب الوضع نہیں ہوں گے تو قرآن میں ان کا لانا خطاب بالمہمل اور تکلم بالزنجی مع العربی کے قبیل سے ہوگا یہ ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ ان الفاظ تہجی کو سورتوں کے شروع میں حروف بسائط پر دلالت کرنے کے واسطے ذکر کیا گیا ہے اس بنا پر کہ یہ ان حروف بسائط کے اسماء ہیں اب رہی یہ بات کہ ان کو دلالت کرنے کے لئے ذکر کرنے سے غرض کیا ہے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک مبرد کا دوم اخفش کا مبرد کا کہنا ہے کہ ان کو بعض الفاظ تہجی کے واسطے سورتوں کے شروع میں ذکر کر دیا گیا اور بعض الفاظ تنبیہ باین طور کہ انہی حروف سے ہمارا کلام مرکب اور انہی حروف سے تمہارا کلام بھی ہے اب اگر یہ کلام غیر اللہ کا ہے تو تم اس جیسا لا کر دکھلاؤ لیکن تم اس جیسا کلام نہیں بنا سکے لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ کلام باری ہے۔ کلام محمد نہیں ہے اور اخفش کا کہنا ہے کہ ان الفاظ تہجی کو حروف بسائط پر دلالت کرنے کے واسطے ذکر کر دیا گیا اور وہ حروف بسیطہ مقسم بہ کی حیثیت سے ہیں جن کی قسم کھا کر اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے مضمون سورت کو پختہ کیا ہے اب رہا یہ سوال کہ مقسم بہ کو اشرف ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حروف بسیطہ بھی اشرف ہیں اس لئے کہ ان کے ذریعہ سے تمام اسماء باری اور صفات باری کی ترکیب ہوتی ہے اور انہی کے ذریعہ تمام کلمات توحید کی بنا رکھی گئی ہے اور کلام اللہ اور تمام آسمانی کتب انہی سے مرکب ہیں ان تمام چیزوں کی وجہ سے ان حروف میں شرافت آ گئی۔
اعتراض کے ذیل میں یہ کل سات مسلک ہو گئے اور ایک ان سات سے الگ مسلک ہے جس پر اکثر لوگ متفق ہیں۔ تو گویا یہاں تک سب ملا کر آٹھ مذہب ہو گئے۔

وهذا القول الخ یہاں سے بھی اسماء سور ہونے والے پر تین اعتراض نقل کرتے ہیں اول یہ کہ ان الفاظ تہجی کو اسماء

والسين هو مجموع السورة والاسم جزء منه فلا اتحاد وهو متقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسمًا فلا دور۔

ترجمہ: اور سین پوری سورۃ ہے اور اسم اس کا ایک جز ہے لہٰذا اسم و مسمیٰ کے درمیان کوئی اتحاد نہیں اور چونکہ جز بحیثیت ذات مقدم ہے اور اسم سورۃ ہونے کی حیثیت سے مؤخر ہے لہٰذا کوئی دور بھی نہیں۔

دلیلیہ: گذشتہ علیحدہ علیحدہ ہیں اور سیبویہ کی بات اس بارے میں استدلال کے لئے کافی ہے اس لئے کہ فواتح سور جو کہیں تین اسم ہیں اور کہیں چار بطور سا مشتبہ سورتوں کے نام ہیں یعنی الٓمٓ علیحدہ نام اور الٓرٰ علیحدہ نام ہے اور حٰمٓ علیحدہ نام ہے بطور ترکیب بنائی کے نام نہیں۔ اور جب بطور ترکیب بنائی کے نام نہیں تو حسب سابق قاعدہ نہیں لہٰذا سورتوں کو ان اسماء کے ساتھ موسوم کرتے ہیں تو قاعدہ عرب کے خلاف لازم نہیں آیا۔

تقسیم: والسین الخ یہ معارضہ کے دوسرے اعتراض کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اتحاد اسم و مسمیٰ کی قباحت خود آپ ہی کے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق اس موقع سے مرتفع ہے کیونکہ آپ نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ جب کل کو حیثیت اجتماعیہ عارض نہ ہو تو کل اور جز کا حکم ایک ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر حیثیت اجتماعیہ عارض ہو تو کل و جز میں تغایر ہوگا اور فواتح سور کے اندر یہی بات ہے اس طور پر کہ سین تو ساری سورۃ کا مجموعہ اس حیثیت سے کہ اسکو حیثیت اجتماعیہ عارض ہوئی ہے جیسا کہ ایک بار اور آیتوں کا مجموعہ سین نہیں کہیں گے اور اسم یعنی الم اس مجموعہ کا نام ہے اور جب آپ نے کل کو مجموعہ من حیث المجموع مانا اور اسم کو اس مجموعہ کا جز مانا اور کل مجموعی اور اس کے جز میں تغایر ہوتا ہے لہٰذا مسمیٰ اور اسم میں بھی تغایر ہوگا پس اتحاد کہاں رہا۔ وھو متقدم من حیث ذاتہ ومؤخر باعتبار کونہ اسمًا فلا دور یہاں سے تیسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے اول یہ کہ تاخر وصفی تاخر ذاتی کو مستلزم نہیں اور دوسری بات یہ کہ استحالۂ دور کے لئے یہ ضروری ہے کہ شی کا توقف علی نفسہ من جہۃ واحدۃ ہو یعنی ایک ہی جہت سے ایک شی موقوف ہو اور اسی جہت سے موقوف علیہ ہو جس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ ایک ہی جہت سے اس کے لئے تقدم ثابت ہو اور اسی جہت سے تاخر اب سنئے کہ ان الفاظ میں کے جز ہونے کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ مقدم ہوں اور اسم ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مؤخر ہوں تو اس وقت دور کے مرتفع ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ جز پر تقدم ذاتی ہو جاتا ہے اور اسم پر تاخر وصفی کو لیں یہ الفاظ بھی اپنی ذات کے اعتبار سے تو سین پر وجود میں مقدم ہیں کیونکہ سورتوں کے نازل ہونے سے پہلے بھی یہ الفاظ موجود تھے مگر اسمیت سورۃ کے ساتھ متصف ہونے کے اعتبار سے مؤخر ہیں پس جب تقدم اور تاخر کی جہتیں بدل گئیں تو پھر دور لازم نہیں آیا۔

والوجه الاول اقرب الى التحقيق واوفق للطائف التنزيل واسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك في الاعلام من واضع واحد فانه يعود بالنقض على ما هو مقصود العلمية؛

ترجمہ:- اور ان اقوال ثمانیہ میں کا سب سے پہلا قول قریب با ثبوت کو پہنچا ہوا ہے۔ اور قرآن منزل کے لطائف کے لئے زیادہ موزوں ہے نیز اس قول کے مطابق ان اعلام میں نقل و اشتراک بھی لازم نہیں پڑتا جو ایک ہی واضع سے ثابت ہیں کیونکہ نقل و اشتراک کا واقع ہونا مقصود علمیت کے منافی ہے؛

تفسیر:- والوجه الاول اقرب الخ آٹھ مسالک بیان کرنے کے بعد جو ان میں ساتواں مذہب کا مسلک تھا اور وہ کتاب میں پہلے مذکور ہو چکا۔ اور مصنف نے وقیل بحرف عطف لاکر اس کی طرف اشارہ بھی کر دیا اب اس قول کی تائید کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں والوجه الاول اقرب الى التحقيق یعنی پہلی صورت زیادہ بہتر ہے تین وجہوں کی بنا پر۔ اول وجہ یہ کہ الفاظ تہجی کا حروف بنا لفظ کے اسماء ہونا یقینی طور پر متحقق ہے لیکن اس کے علاوہ جو اور احتمال ہیں وہ محض احتمال کے درجہ میں ہیں۔ لہٰذا پہلی صورت اقرب الی التحقیق ہوگی۔ اور جو چیز اقرب الی التحقیق ہوتی ہے وہ انسب ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اسماء حروف ہونے کی صورت میں چند نکات بھی حاصل ہوں گے علاوہ ہیں ان کے جو مصنف نے بیان کئے یعنی ایقاظ، اثبات اعجاز نفس القرآن۔ دوم اعجاز بالنسبت الی تبلیغ القرآن پس جب اس قول میں یہ نکتے حاصل ہوتے تو گویا یہ نکات قرآن کے موافق ہوئی۔ اور جو چیز اوفق لنکات القرآن ہو وہ انسب ہوتی ہے بمقابلہ غیر اوفق کے لہٰذا پہلی صورت انسب ہوگی بمقابلہ دوسری صورتوں کے تیسری وجہ یہ ہے کہ اسمائے حروف ماننے کی صورت میں اعلام کے اندر نقل و اشتراک نہیں ماننا پڑتا بخلاف اس کے علاوہ کے کہ ان میں نقل و اشتراک لازم آتا ہے۔ اب سنئے کیسے لازم آتا ہے تو دیکھئے کہ دوسرا مسلک اسماء سور ہونے کا ہے یہ بات تو محقق ہے کہ یہ الفاظ ہیں اپنے مسمیات کے۔ اب اگر آپ ان کو علم مانتے ہیں سورتوں کے بھی تو اب اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ان کا علم ہونا سورتوں کے اندر اصالۃ ہوگا یا پہلی صورت سے نقل کر کے ہوئے اگر اصالۃ ہے تو اشتراک لازم آیا اور اگر بطور نقل کے ہے تو نقل لازم آیا بہرحال دوسری صورتوں میں نقل اور اشتراک فی الاعلام لازم آتا ہے حالانکہ ایک ہی واضع سے اعلام میں اشتراک اور نقل قبیح ہے اگر متعدد واضع ہوں تو اشتراک ہو بھی سکتا ہے اور نقل و اشتراک ایک ہی واضع سے قبیح اس لئے ہے کہ یہ مقصود علمیت کے خلاف ہے کیونکہ مقصود علمیت یہ ہے کہ علم کے ذریعہ ذی علم ممتاز ہو جائے اور اشتراک و نقل میں التباس ہوتا ہے پس پہلی صورت اسلم من لزوم النقل والاشتراک ہے۔ اور دوسری صورتیں غیر سالم من لزوم النقل والاشتراک ہیں اور جو اسلم من لزوم النقل والاشتراک ہو وہ انسب ہوتی ہے بمقابلہ ان کے جو غیر

وقیل إنها أسماء القرآن ولذلك أخبر عنها بالكتاب والقرآن. وقيل إنها أسماء لله تعالى ويدل عليه أن عليا كرم الله وجهه كان يقول يا كهيعص يا حم عسق ولعله أراد يا منزلهما!

ترجمہ:- اور بعض نے کہا کہ الفاظ تہجی قرآن کے اسماء ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن میں کتاب اور قرآن کو ان کی خبر بنا کر ذکر کیا گیا ہے۔ اور بعض نے کہا گیا ہے کہ الفاظ تہجی اسماء باری ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بطور استدلال یوں کہا کرتے تھے۔ یا کہیعص یا حم عسق۔ مگر بطور جواب یہ کہہ سکتے ہیں کہ شاید حضرت علی کا مقصود یا منزلہما تھا یعنی اے ان الفاظ کے اتارنے والے!

(بقیہ صفحہ گذشتہ) غیر اسلم ہوں۔ لہٰذا یہی صورت انسب ہے!

تفسیر:- وقیل انہا الخ یہ اوائل سور کے بارے میں دوسرا قول ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اوائل سور سب علم ہیں قرآن عظیم کے اور دلیل یہ ہے کہ متعدد آیات کے اندر ان الفاظ کو مخبر عنہ اور کتاب کو ان کی خبر بنایا گیا ہے اور خبر محمول ہوتی ہے مبتدا پر چنانچہ کتاب محمول ہوئی الفاظ تہجی پر۔ اور جب غور کیا تو ہم نے غور کیا کہ وجہ حمل کیا ہے تو وجہ حمل سوائے علمیت کے اور کوئی چیز نہیں ملی۔ لہٰذا ہم نے ان اوائل سور کو علم قرآن قرار دیدیا۔ اور کتاب کا الفاظ تہجی پر حمل اس طرح ہے جس طرح علم پر ذی علم کا حمل ہوتا ہے جیسے زید رجل شخص یعنی ہذا الشخص میں رجل شخص ذی علم کا زید علم پر حمل ہو رہا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ وہ کونسی آیتیں ہیں کہ جہاں پر کتاب کا حمل ہو رہا ہے ان الفاظ تہجی پر۔ وہ آیتیں یہ ہیں۔ الم ذلک الکتاب۔ المص کتاب انزل الیک۔ الر تلک آیات الکتاب المبین۔ الر تلک آیات الکتاب وقرآن مبین۔ طس تلک آیات القرآن۔ حم تنزیل من الرحمن الرحیم کتاب فصلت آیاته قرآنا عربیا۔ اس جگہ پر ایک اعتراض ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کتاب کا حمل کیا گیا۔ اور کتاب کے حمل سے علم کتاب ہونا ثابت ہو گیا لیکن علم قرآن ہونا ثابت نہیں ہوا۔ کیونکہ کتاب قرآن سے عام ہے۔ اس بات کا جواب دینے کے لئے قاضی صاحب نے والقرآن کا لفظ بڑھا دیا جس طرح کتاب کا حمل کیا گیا قرآن کا بھی حمل کیا گیا ہے ایک جواب یہ بھی ہو سکتا تھا کہ کتاب سے مراد قرآن ہے!

وقیل انہا الخ یہ دوسرا قول متکلمین کا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ الفاظ تہجی اللہ تعالیٰ کے نام ہیں تو پھر الم ذلک الکتاب کے معنی ہوں گے۔ منزل ذلک الکتاب۔ یا انا الم اس قول کی دو دلیلیں ہیں۔ اول دلیل کتاب اللہ کی آیت ہے آیت الم اللہ لا الہ الا ہو ہے۔ دلیل اس طور پر ہوگی کہ اس آیت میں اللہ کا حمل کیا گیا ہے الم پر۔ اور وجہ حمل یہی ہے علم اور علمیت کے اور کوئی وجہ نہیں بن سکتی ہے۔ لہٰذا الم علم ہے ذات باری کا۔ اس دلیل کو قاضی صاحب نے ذکر نہیں کیا دوسری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے آپ نے فرمایا یا کہیعص۔ یا حم عسق۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ یہ کلام

وقيل الالف من اقصى الحلق وهو مبدأ المخارج واللام من طرف اللسان وهو وسطها والميم من الشفة وهي آخرها جمع بينها ايماء الى ان العبد ينبغي ان يكون اول كلامه واوسطه وآخره ذكر الله تعالى۔

ترجمہ:۔ اور بعض نے کہا کہ چونکہ الف حلق کے آخری حصہ سے نکلتا ہے جو مبداء مخارج ہے اور لام نوک زبان سے ادا ہوتا ہے جو وسط مخارج ہے اور میم کی ادائیگی ہونٹوں سے ہوتی ہے جو مخارج کا آخری حصہ ہے اس لئے اللہ سبحانہ نے ان سب کو (متصلاً) آغاز میں یکجا ذکر فرما دیا تاکہ اس بات کی طرف اشارہ ہو جائے کہ بندہ کے یہی شایان شان ہے کہ اس کے کلام کا اول، اوسط و آخر ذکر اللہ ہو۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) استمداد کے موقعہ پر ہوتا تھا اور جو ماری شان سے بعید ہے کہ وہ اللہ کے علاوہ کسی غیر سے مدد طلب کرے اور حضرت علی کو تو جو کہ اعلیٰ مرتبہ پر تھے لہٰذا یہ کلمات بطور استمداد کے استعمال کرنا دلیل ہے اس بات کی کہ یہ علم ہیں اللہ تعالیٰ کے۔ قاضی نے اس دلیل کا جواب یہ دیا کہ اس قول سے قطعی طور پر استدلال نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ مضاف یہاں محذوف ہو اور اصل یا منزل الم ہو لیکن مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا۔ پس جب احتمال آگیا تو استدلال باطل ہو گیا۔

تفسیر:۔ وقیل الالف الخ یہاں سے گیارھواں قول بیان کر رہے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اوائل سورہ میں ان الفاظ کو لا کر بندہ کو تعلیم اور تنبیہ کرنا ہے تنبیہ اس طور کہ الف اقصیٰ حلق سے نکلتا ہے جو مخارج کا مبداء ہے اور لام زبان کے کنارہ سے نکلتا ہے جو وسط مخارج ہے اور میم ہونٹوں سے نکلتا ہے اور یہ منتہائے مخارج ہے تو گویا کلام کی یہ تین حالتیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کے شروع میں یہ لفظ لا کر بندہ کو یہ تنبیہ کر دی کہ دیکھو تمہارے کلام کے تینوں مرحلوں پر ہمارا ہی ذکر ہونا چاہئے۔ متکلمین کے یہ گیارہ قول ہوگئے اور دو قول اور ہیں جو کتاب میں مذکور نہیں ہیں ان کو سنئے۔ اول قول یہ ہے کہ یہ الفاظ جو اوائل سور کے اندر کفار مکہ کو متوجہ کرنے کے لئے بطور حرف تنبیہ کے استعمال ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ کفار مکہ نے جب یہ کہنا شروع کیا کہ لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه یعنی اس قرآن کو بالکل نہ سنو اور وہ لوگ آپس میں ایک دوسرے کو قرآن سے اعراض کرنے کی تلقین کرتے تھے چنانچہ یہ باتیں ہیں کہ اگر کوئی شخص اتفاق سے ادھر آجاتا تو یہ لوگ بیٹھے ہی سے اس کو سکھانا شروع کر دیتے کہ دیکھو محمد کا کلام ہرگز نہ سننا ورنہ تم بھی بیکار ہو جاؤ گے اور مسحور ہو کر رہ جاؤ گے تو ادھر کفار کے اعراض کی یہ حالت تھی اور ادھر اللہ تعالیٰ کا منشا یہ تھا کہ ہدایت و اصلاح بغیر قرآن سے تعلق کئے ہوئے ہو نہیں سکتی تھی۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے جب ان کی اصلاح کا ارادہ کیا تو اوائل سورہ میں ایسی چیزوں کو ذکر کر دیا جن کے وہ معنی نہیں جانتے تھے تاکہ یہ ان کی توجہ الی القرآن

وقيل انه سر استأثره الله بعلمه وقد روى عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة ما يؤثر منه ولعلهم ارادوا انها اسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام غيره اذ يبعد الخطاب بما لا يفيد۔

ترجمہ:- اور بعض نے کہا کہ حروف مقطعات راز کی باتیں ہیں ان کی مراد کو اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے ساتھ مخصوص رکھا ہے اور اسی کے قریب قریب خلفائے اربعہ اور دیگر صحابہ سے مروی ہے اور شاید صحابہ کا مقصد اس سے یہ بتانا ہے کہ حروف مقطعات اللہ اور رسول کے درمیان اسرار و رموز ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسروں کو اس کے معانی کے سمجھانے کا قصد نہیں کیا گیا کیونکہ نبی علیہ السلام سے ایسے الفاظ کے ذریعہ خطاب کرنا جو مفید معنی نہ ہوں بعید ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کا سبب بنیں چنانچہ جب کفار ان الفاظ کو سنتے تھے تو متعجب ہو کر آپس میں کہتے تھے اسمعوا الی ما یجئی به محمد کہ سنو تو محمد کیا کہہ رہے ہیں چنانچہ متوجہ ہو جاتے تھے اور جب متوجہ ہو جاتے تھے تو اس کے بعد کا کلام سنکر کفار مگر ہدایت یاب ہوتے تھے تو گویا ان الفاظ کو لا کر پہلے یہ کیا گیا کہ متوجہ ہو جاؤ اور قرآن کو سنو بمنزلہ حرف تنبیہ کی حیثیت سے ذکر کئے گئے ہیں جس طرح کہ الا، اما اور یا ذکر کئے جاتے ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ حرف الف مبدأ مخارج سے ادا ہوتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے الف لا کر اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ انسان کو ہدایت کے پہلے مرتبہ پر مستقیم رہنا چاہئے اور اسی کی طرف مراد شریعت ظاہرہ ہے یعنی شریعت ظاہرہ پر پوری طرح عمل کرنا چاہئے اور اسی کی طرف ان الذین قالوا ربنا اللہ ثم استقاموا سے اشارہ ہے۔ اور لام چونکہ وسط مخارج سے ادا ہوتا ہے اسی وجہ سے اس کو لا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ انسان کو ہدایت کے درمیانی مرتبہ کی طرف بھی توجہ کرنی چاہئے اور درمیانی مرتبہ سے مراد طریقت ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا سے اشارہ فرمایا ہے اور میم چونکہ منتہی مخارج سے ادا ہوتا ہے اور میم کا شرف مدور ہے اس لئے اس کو لا کر اشارہ کیا کہ انسان کو ہدایت کے آخری مرتبہ پر پہونچ کر اس طرح ہو جانا چاہئے کہ جس طرح دائرہ ہوتا ہے کہ جس کی ابتداء اور انتہا سب ایک ہی ہوتی ہے یعنی اللہ کے علاوہ اس طرح ہو جائے کہ ابتدا اور انتہا سب کچھ اسی کو سمجھے اور یہ مرتبہ فنا فی اللہ سے حاصل ہوتا ہے اور اسی کا نام حقیقت ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے قل اللہ ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون سے اشارہ کیا ہے۔ یہ متکلمین کے تین اقوال تھے۔

تشریح:- وقیل انه سر الخ سے ان لوگوں کا قول نقل کر رہے ہیں جو متکلمین کے برخلاف متشابہات کو غیر معلوم المراد کہتے ہیں چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ متشابہات صرف راز کی باتیں ہیں اللہ کے سوا بندوں میں سے کوئی نہیں جانتا اور خلفائے اربعہ اور دیگر صحابہ سے بھی جو اقوال منقول ہیں وہ تقریباً اس مسلک کی تائید کرتے ہیں کیونکہ حضرت

ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ فی کل کتاب سر و سر اللہ فی القرآن اوائل السور یعنی ہر کتاب میں کچھ راز ہوتے ہیں اور
اللہ کے راز قرآن میں اوائل سور ہیں۔ اور حضرت عمر و عثمان و ابن مسعود رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ الحروف
المقطعۃ من المکتوم الذی لا یفسر یعنی حروف مقطعات ایسی پوشیدہ چیزیں ہیں کہ جن کی تفسیر نہیں کی جاسکتی اور حضرت
علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ ان لکل کتاب صفوۃ و صفوۃ ہذا الکتاب حروف الہجاء یعنی ہر کتاب میں کچھ انتخابات ہوتے ہیں
اور اس کتاب کے انتخابات حروف ہجا ہیں۔ یعنی خلاصہ یہ کہ ایسی باتیں ہوتی ہیں جن کو کاتب اور مکتوب الیہ کے علاوہ
اور کوئی نہیں جانتا ہے اور اوائل سور بھی قرآن کے ان انتخابات میں سے ہیں جن کو غیر نہیں جانتا۔ تو دیکھو
ان اقوال صحابہ سے معلوم ہوا کہ یہ سب راز کی باتیں ہیں اور راز اس کو کہتے ہیں جس کو راز دار کے علاوہ اور
کوئی نہ جانتا ہو لہذا ثابت ہو گیا کہ یہ الفاظ یعنی متشابہات غیر معلوم المراد ہیں۔ چونکہ قاضی صاحب
شافعی المذہب ہیں اور شوافع متکلمین کے مسلک کو مانتے ہیں۔ اور اقوال صحابہ سے متکلمین کے خلاف کی تائید ہوتی
اس وجہ سے قاضی صاحب نے ان اقوال کی تاویل کی۔ ورنہ صحابہ کا یہ مقصد نہیں تھا کہ ان کی مراد ہی معلوم نہیں بلکہ
ان کے کہنے کا مقصد یہ تھا کہ یہ راز کی باتیں ہیں بندوں کو انہیں سمجھانے کا قصد نہیں کیا گیا اور بندوں کو سمجھانے کا
قصد نہ کرنے سے لازم نہیں آتا کہ بندے سمجھ بھی نہ سکیں۔ کیونکہ عدم قصد افہام سے عدم افہام لازم نہیں آتا
لہذا متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوا۔ نیز شوافع یہ کہتے ہیں کہ اگر راسخین فی العلم کو بھی متشابہ
کی مراد معلوم نہ ہوں بلکہ وہ بھی صرف آمنا ہی کہہ دیں تو پھر عالم اور جاہل میں فرق ہی کیا رہ گیا۔ نیز امام
رازی نے فرمایا کہ اگر اللہ پر وقف کر دیا جائے اور الراسخون فی العلم کا اللہ پر عطف نہ کیا جائے تب بھی متشابہات
کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ آپ زیادہ سے زیادہ یہ کہیں گے کہ متشابہات کے علم کو اللہ تعالیٰ
نے اپنے اوپر منحصر کیا ہے تو اس کا ہمارے پاس جواب یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ایک علم بالاصالت دوم بالتبع
اور اللہ تعالیٰ نے اپنے اوپر علم بالاصالت کو منحصر کیا ہے علم بالتبع کو نہیں۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ بندوں کو بالتبع
متشابہات کا علم ہو۔ جیسے کہ ایک موقع پر اللہ تعالیٰ نے علم غیب کو اپنے اوپر منحصر کیا ہے تو کیا کسی دوسرے کو علم
ہے ہی نہیں۔ ہاں دوسروں کو بھی علم غیب ہے مگر بالتبع اور اللہ تعالیٰ کو بالذات ہے۔ لہذا اللہ پر وقف کرکے
بھی متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ یہ کل چودہ اقوال ہیں۔ پہلے تیرہ متکلمین و شوافع کے
ہیں اور سب سے آخر کا غیر متکلمین کا ہے۔

فان جعلتها اسماء الله تعالى او القرآن او السور كان لها حظ من الاعراب اما الرفع على الابتداء او الخبر او النصب بتقدير فعل القسم على طريقة الله لافعلن بالنصب او غيرها كاذكر او الجر على اضمار حرف القسم ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة او موازنة لمفرد كحم فانه كهابيل والحكاية ليست الا فيما عدا ذلك وسيعود اليك ذكره مفصلا ان شاء الله تعالى وان ابقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان في حيز الرفع بالابتداء او الخبر على ما مر وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا او مجرورا على اللغتين في الله لافعلن ويكون جملة قسمية بالفعل المقدر له وان جعلتها ابعاض كلمات او اصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن لها محل من الاعراب كالجمل المبتدأة والمفردات المعدودة ويوقف عليها وقف التمام اذا قدرت بحيث لا تحتاج الى ما بعدها ؛

ترجمہ:۔ پس اگر ان الفاظ تہجی کو اللہ سبحانہ یا قرآن کریم یا سورتوں کے اسماء قرار دو تو انہیں اعراب سے ایک نصیب ملے گا یا تو یہ مبتدا یا خبریت پر رفع یا بتقدیر فعل قسم نصب جیسا کہ اللہ لافعلن کذا میں نصب لفظ اللہ وارد ہے یا ان کو نصب فعل قسم کے علاوہ کسی دوسرے فعل مثلاً اذکر مقدر مان کر۔ یا بتقدیر حرف قسم جر ہے اور یہ الفاظ مفرد یا مفرد کے ہم وزن ہیں مثلاً حم کہ وہ ہابیل کا ہم وزن ہے۔ انہیں اعراب لفظی بھی ہو سکتا ہے اور اعراب حکائی بھی اور یہ جو مفرد بھی یا مفرد کے ہم وزن نہ ہوں ان کا اعراب صرف حکائی ہوگا۔ اور ان شاء اللہ اس کا مفصل ذکر عنقریب پھر آئیگا اور اگر ان الفاظ تہجی کو ان کے معنی پر برقرار رکھو تو اگر ان کو المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں لاؤ تو یہ مبتدا یا خبر ہونے کی بنا پر محل رفع میں ہوں گے جیسا کہ ما قبل میں بیان ہو چکا۔ اور اگر ان کو مقسم بہ بناؤ تو جس طرح اللہ لافعلن میں دو لغتیں ہیں وہی ان میں ہے ہر کلمہ کو حاصل ہوں گی یعنی نصب یا جر۔ اور فعل مقدر سے مل کر یہ جملہ قسمیہ ہو جائیں گے اور اگر ان کو اجزاء کلمہ یا اصوات یعنی حروف کو بمنزلہ حروف تنبیہ کے درجہ میں اتار لیا گیا تو جس طرح جمل مستانفہ اور مفردات معدودہ کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہوتا۔ اسی طرح ان کے لئے بھی محل اعراب نہیں ہوگا۔ اور ان پر وقف وقف تام ہوگا بشرطیکہ تقدیری عبارت اس طرح کی ہو کہ ما بعد کی طرف احتیاج نہ رہے۔

تفسیر:۔ فان جعلتہا الخ قاضی صاحب نے الفاظ تہجی کے بارے میں کہا تھا کہ اگر وہ ان کے اسماء تو مرکب

وليس شيء منها آية عند غير الكوفيين فاما عندهم فالٓمٓ في مواقعها والٓمٓصٓ وكٓهٰيٰعٓصٓ وطٰهٰ وطٰسٓمٓ ويٰسٓ وحٰمٓ آية وحٰمٓ عٓسٓقٓ آيتان والبواقي ليست بآيات وهذا توقيف لا مجال للقياس فيه!

ترجمہ:- اور کوفیین کے علاوہ دیگر علماء کے نزدیک ان الفاظ ہجی میں سے کوئی کلمہ آیت مستقل نہیں۔ اب رہے کوفیین تو ان کے نزدیک الم جو قرآن میں ہے اور المص اور کھیعص اور طہ اور طسم اور یس اور حم ایک آیت ہے اور حم عسق دو آیتیں ہیں۔ اور بقیہ جو الفاظ ہجی ہیں وہ کوفیین کے نزدیک بھی آیت نہیں اور کسی شئی کے آیت یا آیتیں ہونے کی تعیین توقیفی چیز ہے قیاس کو اس میں کوئی دخل نہیں!

البتہ یہ مسئلہ تشنہ رہ گیا اس کی مفصل بحث عنقریب آجائے گی۔ وہ یہ کہ ان کو منقول نہ مانا جائے تو پھر تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ ان کو محض کلمات کے ٹکڑے اور ان کا مجموعہ مانا جائے تو ان پر کوئی محل اعراب نہیں ہوگا جیسے کہ جملہ مستانفہ اور مفردات معدودہ زید عمرو بکر وغیرہ اس کا قائل قطرب ہے۔ دوسری صورت یہ کہ ان کو مقسم بہ مانا جائے اور فعل قسم مقدر کی وجہ سے منصوب مانا جائے یا حرف قسم کے مقدر ہونے کی وجہ سے مجرور قرار دیا جائے تیسری صورت یہ کہ ان کو معانی پر باقی رکھا جائے اس صورت میں بھی ابتدا یا خبریت کی وجہ سے مرفوع ہوں گے یعنی المؤلف من جنس الحروف المتحدی بہ یا المتحدی بہ مؤلف من ہذہ الحروف اس کے بعد تامل ہو حیثیت کے لحاظ سے اعراب کی تفصیل بھی صورتیں ہیں ان تمام میں جس وقت مابعد سے ترکیبی تعلق نہ ہو تو ان الفاظ ہجی پر وقف تام ہوگا اور یہ صورت اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ ان کو خبر مانا جائے مبتدا محذوف کی۔

تفسیر:- ولیس شیء منہا الخ یہاں سے اوائل سور کے آیت مستقل یا غیر مستقل ہونے کے اندر جو اختلاف ہے اس کو نقل کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ غیر کوفیین کے نزدیک تو اوائل سور میں سے کوئی کلمہ بھی آیت نہیں ہے لیکن کوفیین کے نزدیک چار قسمیں ہیں ایک قسم تو بالکل آیت میں سے ہے ہی نہیں۔ دوسری قسم وہ ہے جو آیت تو نہیں ہے مگر جزو آیت ہے اور اس کا مصداق صرف الم ہے اور تیسری قسم ایسی ہے کہ جو ایک آیت ہے اور اس کا مصداق المص اور کہیعص اور طہ اور طسم اور یس اور حم ہے اور چوتھی قسم یہ ہے کہ جو دو آیتیں ہیں اور اس کا مصداق حم عسق ہے آخر کی تین قسموں کے علاوہ جتنے اوائل سور ہیں وہ سب پہلی قسم میں داخل ہیں لیکن کسی کا آیت یا آیتیں ہونا توقیفی ہے قیاس کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ ایک شبہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جب آیت یا آیتیں ہونا توقیفی ہے تو پھر کوفیین اور غیر کوفیین میں اختلاف کا کیا سبب؟ جواب اس کا یہ ہے کہ سبب اختلاف اعتبار روایت و عدم اعتبار روایت ہے یعنی

نام ہو۔ مگر ان تینوں صورتوں میں اعتراض وارد ہوگا۔ اعتراض یہ ہوگا کہ ذلک کا مشارالیہ بعید ہوتا ہے اور آپ جس کو مشارالیہ
قرار دے رہے ہیں وہ تو بالکل قریب مذکور ہے پس ذلک کا الم کو مشارالیہ قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ قاضی صاحب نے جواب
یہ دیا کہ اگرچہ مشارالیہ بظاہر قریب ہے لیکن دو وجہوں کی بنا پر وہ بعید ہے اول وجہ یہ ہے کہ الم انتہائے کلام لفظی ہے اور کلام
لفظی عرض سیال ہے یعنی غیر ثابت الذات ہو اس کا تو جب عرض لاحق ہو اس کے ساتھ کرتے ہیں یعنی ایسا عرض جو دو
گھڑی بھی باقی نہیں رہ سکتا۔ اور جب الم عرض سیال ٹھہرا تو جیسے ہی اس کا تلفظ کیا گیا اور زبان سے نکل گیا تو تکلم ہوتے
ہی بعید ہوگیا کیونکہ جو چیز زبان سے نکل رہی ہے وہ گویا فوت ہو جاتی ہے اور فوت ہونے والی چیز کو عرب والے بہت ہی بعید
سمجھتے ہیں جیسا کہ مقولہ ہے ما ابعد ما فات اور ما اقرب ما ہو آت۔ یعنی جو چیز فوت ہوگئی گویا وہ بہت بعید ہوگئی
اور جو آنے والی ہے وہ گویا قریب تر ہے تو حاصل یہ نکلا کہ الم تکلم کے بعد بعید تر ہوگیا۔ اور جب بعید ہوگیا تو ذلک کو جو
اسم اشارہ بعید ہے اس کے لئے استعمال کرنا صحیح ہوگیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اللہ کی جانب سے حضورؐ تک پہلے
الم کے کلمات پہنچے تو گویا اللہ سے ان کلمات کی دوری ہوگئی اور جب دوری ہوگئی تو وہ بعید ہوگئے لہذا ذلک کو مشارالیہ
قرار دینا درست ہوگیا۔ علامہ سکاکی نے ذلک کو استعمال کرنے کی ایک دوسری وجہ بیان کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ الم جو ذلک
کا مشارالیہ ہے اگرچہ لفظوں میں قریب ہے مگر رتبۃ بعید ہے اور رتبۃ اس لئے بعید ہے کہ یہ اشرف چیزوں کا اور ترکیبی
یعنی اللہ تعالے کے اسماء اور اس کے صفات اور کتب آسمانی انہی جیسے حروف سے مرکب ہے اور یہ کہ اسماء و صفات
اور کتب آسمانی اشرف ہیں لہذا ان کا اور ترکیبی بھی اشرف ہوگا اور رتبہ کے اعتبار سے بالاتر ہوگا لیکن اس بعد رتبی
کو بعد مکانی کے منزلہ میں مان لیا گیا۔ پھر اس ذلک اسم اشارہ کو جو بعد مکانی کے لئے استعمال ہوتا ہے ذکر کر دیا۔ الم کو
اسم سورۃ قرار دینے کی صورت میں دو اعتراض ہیں۔ اول یہ ہے کہ سورۃ مؤنث ہے۔ لہذا الم جو اس کا نام ہے وہ بھی
مؤنث ہوگا اور مؤنث کے لئے اسم اشارہ تلک استعمال ہوتا ہے۔ لہذا ذلک کے بجائے تلک استعمال کرنا چاہئے۔ دوسرا
اعتراض یہ کہ سورۃ جزء ہے اور کتاب کل ہے۔ اور کل کا حمل جزء پر صحیح نہیں ہوتا ہے لہذا الکتاب کا حمل الم پر جس سے مراد سورۃ
ہے کیسے درست ہوگا پہلے اعتراض کے دو جواب ہیں۔ قاضی صاحب کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب اسم اشارہ واقع ہو اپنے
مشارالیہ اور خبر یا صفت کے درمیان اور خبر یا صفت اور اسم اشارہ کے درمیان ذاتاً و مصداقاً اتحاد ہو تو تذکیر و
تانیث کے اندر خبر و صفت کا لحاظ کیا جاتا ہے یعنی خبر و صفت اگر مذکر ہو تو اسم اشارہ مذکر لایا جاتا ہے اور اگر خبر و صفت
مؤنث ہو تو اسم اشارہ مؤنث لایا جاتا ہے جس طرح کہ قرآن پاک کے اندر فلما رای الشمس بازغۃ قال ہذا ربی ہذا اکبر اس
قاعدہ کے تحت استعمال ہوا ہے ورنہ ظاہر یہ چاہتا تھا کہ ہذہ آتا۔ اس لئے کہ ہذا کا مشارالیہ شمس ہے اور شمس مؤنث معنوی
ہے لہذا اس کے لئے اسم اشارہ بھی مؤنث آنا چاہئے تھا مگر چونکہ قاعدہ مذکورہ کے تحت ہذا کی خبر لفظ ربی مذکر تھی اس لئے ہذا
کو مذکر لایا گیا۔ پس ذلک الکتاب میں بھی یہی قاعدہ جاری ہوا ہے یعنی الکتاب جو کہ ذلک کی خبر یا اس کی صفت ہے چونکہ
مذکر ہے اس لئے ذلک مذکر لایا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کے اعتراض کو تسلیم ہی نہیں کرتے اس لئے کہ الم مؤنث اس وقت
میں ہوتا جبکہ اس سے مراد کل کتاب ہے۔ [illegible] کے تعین سے ہے۔ اور جب کل کتاب مراد ہے تو کتاب
کا حمل الم پر درست ہے کیونکہ کل کا حمل کل پر ہوا ہے یہ کہا جائے کہ الکتاب جو کل ہے اس سے بعض کتاب یعنی سورۃ مراد

وهو مصدر سمي به المفعول للمبالغة او فعال بني للمفعول كاللباس ثم اطلق على المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب واصل الكتاب الجمع ومنه الكتيبة۔

ترجمہ: اور لفظ کتاب مصدر ہے اور مکتوب کو مصدر کتاب سے مبالغۃً تعبیر کر دیا گیا یا اسم صفت بمعنی المفعول ہے جیسے لباس ملبوس کے معنی میں ہے پھر کتاب کا استعمال اس مضمون پر ہونے لگا جو عبارت کے طور پر لکھنے سے پہلے ذہن میں مرتب کر لیا جائے کیونکہ وہ بھی عنقریب لکھوا لیا جائے گا اور کتاب کے مادہ کتب کے معنی اکٹھا کرنے کے ہیں اور کتب سے مشتق کر کے کتیبہ لشکر کو اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بہت سارے لشکری اکٹھے ہو گئے ہیں۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) یہ لفظ یا اطلاق الکل وارادۃ الجزء کے قبیل سے ہے۔ اور جب بعض کتاب مراد ہے تو پھر الکتاب کا حمل الم یعنی سورۂ بقرہ پر صحیح ہے۔

تشریح:۔ وہو مصدر الخ یہاں سے لفظ کتاب کی لغوی بحث کر رہے ہیں۔ کتاب کی اصل کتب ہے اور کتب کے معنی آتے ہیں جمع کرنے کے عرب والے کہتے ہیں کتبت البغلۃ یعنی میں نے گھوڑیوں کو گھوڑوں کے ساتھ جمع کر دیا اسی مناسبت سے لشکر کو کتیبہ کہتے ہیں کیونکہ اس کے اندر اجتماع ہوتا ہے اور کتاب کو بھی کتاب اسی لئے کہتے ہیں کہ اس کے اندر بھی بہت سے مضامین کو جمع کر دیا جاتا ہے۔ بہرحال کتاب کی اصل کتب ہے۔ پھر لفظ کتاب کے اندر دو احتمال ہیں مصدر ہے یا فعال کے وزن پر اسم صفت بمعنی المفعول ہے۔ اگر کتاب مصدر ہے تو اس کے معنی ہوں گے لکھنا جیسے مبالغۃً نام رکھ دیا گیا یعنی مکتوب کا مصدر کتاب کے ساتھ اس لئے کہ اس مکتوب کے ساتھ مصدر کتاب کا کمال تعلق ہے گویا کہ وہ مکتوب عین کتاب بن گیا جس طرح کہ کسی مضروب کا مصدر ضرب کے ساتھ نام رکھ دیا جائے تو گویا یہ تسمیۃ الشئ باسم المتعلق کے قبیل سے ہے۔ اور اگر کتاب اسم صفت بمعنی المفعول ہے تو معنی ہیں مکتوب کے ہوں گے جس طرح کہ لباس معنی میں ملبوس کے ہے پھر مجازاً استعمال ہونے لگا اس چیز کے اندر کہ جو عبارت کے طور پر ذہن میں منظوم و مرتب ہے وجہ ظاہر ہے کہ یہ ہے کہ عنقریب اس کو بھی لکھوا جائے گا۔ تو اس صورت میں کتاب کا اطلاق مرتب فی الذہن کے اوپر تسمیۃ الشئ باسم ما یؤول الیہ کے قبیل سے ہوگا۔

کے محل ریب ہونے کی نفی کرنا ہے جنس ریب کی نفی کرنا نہیں ہے اور جب جنس ریب کی نفی نہیں کرنا ہے تو پھر اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہر شخص سے ریب کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ بالخصوص متقین سے نفی کرنا مقصود ہے اس صورت میں للمتقین لا کی خبر ہوگا اور فیہ میں ضمیر مجرور ذوالحال ہوگی اور ہدی اس کا حال ہوگا اور ذوالحال اپنے حال سے مل کر مجرور جار مجرور سے مل کر متعلق کائنا کے ہو کر ریب کی صفت ہوگا اور ترجمہ یعنی ہوگا لاریب کائنا فی القرآن حال کونہ القرآن ہادیا للمتقین اور جب خاص طور سے متقین سے ریب کی نفی کرنا ہے تو پھر اس کے منافی نہیں کہ دوسرے غیر متقین نے شک کیا اور جب منافات نہیں تو پھر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے بنا لاریب فیہ اپنی جگہ پر درست ہے دوسرے جواب میں جو ترکیب کی گئی ہے اس میں دو اعتراض ہیں اول اعتراض یہ ہے کہ ذوالحال اور حال کا عامل ایک ہوتا ہے پس جب آپ نے فیہ میں ضمیر مجرور کو ذوالحال قرار دیا تو ہدی کے اندر عامل وہی حرف فی ہوگا جو اس ضمیر مجرور میں عمل کر رہا ہے حالانکہ یہ طے شدہ ہے کہ ہدی کے اندر لفظ فی عامل نہیں ہے اور جب فی عامل نہیں تو پھر اتحاد عامل نہ پایا گیا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ضمیر مجرور کے اندر حرف فی عامل نہیں ہے بلکہ عامل اس کے اندر وہ کائنا ہے جو اس کے اندر مقدر ہے اور ریب کی صفت واقع ہو رہا ہے۔ فی تو محض صلہ کے طور پر ذکر کی گئی ہے اور جب عامل ضمیر مجرور کے اندر کائنا ہے اور ہدی میں کائنا عامل ہے ہدی میں تو اتحاد عامل پایا گیا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہدی مصدر کو حال قرار دینا درست نہیں اس لئے کہ حال اپنے ذوالحال پر محمول ہوتا ہے اور مصدر کا حمل ذات پر صحیح نہیں ہوتا اس کا وہی مشہور جواب ہے کہ ہدی یا تو مبالغۃً حمل ہو رہا ہے یا ہدی معنی میں ہادیا کے ہے۔ لاریب پر وارد ہونے والے اعتراض کا بعض لوگوں نے بایں طور جواب دیا ہے کہ ریب کی دو قسمیں ہیں ایک ثبوت ریب فی الشئی۔ دوم صدور ریب عن الشئی۔ تو لاریب فیہ کے اندر ثبوت ریب فی القرآن کی نفی کی گئی ہے صدور ریب عن الشئی کی نفی نہیں کی گئی تو گویا یہ کہا گیا کہ قرآن کے وحی ہونے میں کوئی شک نہیں اب رہی یہ بات کہ کسی شخص سے ریب صادر ہوا یا نہیں تو اس کے بارے میں آیت بالکل خاموش ہے بنا بصدور شک کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک خالص سفید چیز کے بارے میں ایک شخص کہتا ہے لا صفرۃ فیہ۔ تو اب اس کے اندر کوئی شخص یہ اعتراض نہیں کر سکتا کہ بھائی مطلق صفرۃ کی نفی کرنا درست نہیں کیونکہ یرقان کا مریض اس کو زرد دیکھ رہا ہے اور اعتراض یہ بھی اس لئے نہیں کر سکتا کہ کہنے والے کا مقصد ثبوت صفرۃ فی الشئی کی نفی کرنا ہے صدور رویت صفرۃ عن الشئی کی نفی کرنا نہیں ہے۔ تو اب اگر کوئی شخص اس کو زرد دیکھ رہا ہے تو اس کی بیماری کی دلیل ہے پس ایسے ہی نفس قرآن میں تو کوئی شک نہیں ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کے اندر شک کر رہا ہے تو یہ اس کے مرض روحانی کی دلیل ہے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے کفار کے بارے میں فرمایا فی قلوبہم مرض۔ مصنف نے جو دو جواب دیئے تھے ان میں سے دوسرے جواب کو تفصیل سے بیان فرما کر اس کے ضعف کی طرف اشارہ کر دیا اور ضعف اس جواب میں تین وجہوں کی بنا پر ہے اول وجہ یہ ہے کہ یہاں قرآن پاک کے کمال کو ثابت کرنا مقصود ہے اور کمال اسی وقت میں ہوگا جبکہ اس میں مطلق ریب کی نفی کی جائے دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ نحاۃ کا اتفاق اس بات پر ہے کہ جب لا کے بعد کوئی ظرف واقع ہو تو وہ لا کی خبر ہوا کرتا ہے اور اس دوسرے جواب کی بنا پر کائنا کو لا کی صفت ماننا پڑتا ہے۔ تیسری وجہ ضعف یہ ہے کہ ہدی کو کیا حال مانیں گے تو حال قید ہوگا ذوالحال کے عامل کے لئے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب مقید چیز کی نفی کی جاتی ہے تو وہ نفی خاص طور سے قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔

والريب في الاصل مصدر رابني الشيء اذا حصل فيك الريبة وهي قلق النفس واضطرابها سمي به الشك لانه يقلق النفس ويزيل الطمانينة وفي الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان الشك ريبة والصدق طمانينة ومنه ريب الزمان لنوائبه۔

ترجمہ:- اور ریب درحقیقت رابنی الشیء کا مصدر ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی چیز تمہارے اندر ریبہ یعنی بے چینی پیدا کر دے۔ شک کا نام ریب اس لئے رکھا گیا کہ شک بھی نفس کو بے چین بنا کر اس کے سکون و اطمینان کو کھو دیتا ہے جیسا کہ ارشاد نبوی ہے۔ دع ما یریبک الی ما لا یریبک الحدیث یعنی مشکوک و مشتبہ کو ترک کر کے چھوڑ کر سچائی اور یقین کا طریقہ اختیار کرو کیونکہ شک موجب قلق ہے اور سچائی باعث اطمینان قلب ہے اور ریب الزمان کا حوادث زمانہ کے لئے استعمال بھی اسی نہج پر ہے یعنی بطور اطلاق مسبب علی السبب۔

الفریدہ معلومات:- تو جواب اس آیت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ متقیوں کے لئے قرآن پاک میں اس وقت شک نہیں ہے جبکہ وہ ہادی ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ غیر ہادی ہونے کی صورت میں متقیوں کو بھی شک ہے حالانکہ متقین کے لئے کسی حال میں بھی شک نہیں ہے تو اس تعبیر یا خرابی کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ ہدی حال لازمہ ہے حال منتقلہ نہیں ہے یعنی وصف ہدایت قرآن سے کبھی جدا ہی نہیں ہو سکتا یعنی قرآن سے ریب حال کو نہ پاؤ گے اس کی نفی کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ مطلقاً تمام احوال میں ریب کی نفی کر دی گئی۔

تفسیر:- والریب الاریب مصدر ہے جس کے معنی ہیں نفس کے اندر بے چینی اور اضطراب پیدا کر دینا لیکن پھر اسی کا نام رکھ دیا گیا شک کا اس لئے کہ شک سبب بنتا ہے نفس کے اندر اضطراب پیدا کرنے کا اور اطمینان کے زائل کرنے کا اور ریب شک سبب بنا قلق نفس کا تو پھر ریب کا شک پر اطلاق کرنا اطلاق المسبب علی السبب کے قبیلہ سے ہے جس طرح سے ریب الزمان کا حوادث زمان کے لئے استعمال ہونا اسی قبیلہ سے ہے کیونکہ حوادث زمان کا استعمال عرف میں شر کے حوادث میں ہوتا اگرچہ بعض مقامات میں صرف خیر کے معنی میں اور بعض مقامات پر خیر و شر دونوں کے معنی میں استعمال ہوا ہے خیر کے معنی میں تو جیسا قرآن میں ہے نوائب الحق کیونکہ نوائب الحق سے حوادث خیر مراد ہیں اور خیر و شر دونوں معنی میں لبید کے شعر میں استعمال ہوا ہے شعر ہے نوائب من خیر و شر کلاہما فلا الخیر ممدود ولا الشر لازب۔ کیونکہ شعر کے اندر نوائب سے حوادث مراد ہیں اور جس میں جانب لاکر خیر و شر دونوں کو نوائب کے لئے بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ حوادث کا استعمال خیر و شر دونوں میں ہوتا ہے۔ ترجمہ حوادث خواہ خیر کے ہوں یا شر کے بہر نوع وہ حوادث ہیں کیونکہ خیر تو لمبی مدت تک رہتی ہے اور نہ شر انسان سے چپکا رہ جاتا ہے مطلب اس سے شاعر کا یہ ہے کہ چونکہ ہر چیز فانی ہے اس لئے خیر و شر دونوں کے حوادث میں کوئی مناسب

هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ يهديهم الى الحق والهدى فى الاصل مصدر كالسُّرى والتُّقى ومعناه الدلالة وقيل الدلالة الموصلة الى البغية لانه جعل مقابل الضلالة فى قوله تعالى لعلى هدى او فى ضلال مبين ولانه لا يقال مهدى الا لمن اهتدى الى المطلوب۔

ترجمہ: یعنی قرآن عظیم لوگوں کو راہ حق دکھاتا ہے اور ہدیٰ دراصل مصدر ہے جس طرح سُریٰ اور تُقیٰ مصدر ہے اور اس کے معنی ہیں باب سے لطافت کے ساتھ رہنمائی کرنا اور بعض نے کہا ہے کہ ہدایت ایسی رہنمائی ہونے کا نام ہے جو منزل مقصود پر پہنچا دے اس لئے کہ ارشاد ربانی لعلیٰ ہدیٰ او فی ضلال مبین میں ہدیٰ کو ضلالت کا مقابل بنا کر پیش کیا گیا ہے اور اس لئے بھی کہ مہتدی اس شخص کو کہتے ہیں جو مقصود تک رسائی حاصل کر چکا ہے۔

(بقیہ) مسئلہ مشتبہ نہیں ہے کیونکہ اگر خیر کے حوادث ہیں تو وہ بھی ایک روز ختم ہوں گے اور پھر شر کے حوادث آئیں گے اور اگر شر کے حوادث ہیں تو پھر وہ بھی ختم ہوں گے اور پھر خیر کے حوادث آئیں گے اس لئے خیر و شر میں کوئی امتیاز نہیں بلکہ دونوں برابر ہیں پھر نوٹ ہو کہ لفظ حوادث اگرچہ بعض مقامات پر خیر و شر دونوں کے معنی میں مستعمل ہے مگر عموماً صرف شر کے حوادث میں مستعمل ہے اور شر کے حوادث سبب بنتے ہیں اضطراب اور قلق نفوس کا پس حوادث سبب ہوئے اور ریب مسبب لہٰذا ریب کا اطلاق حوادث پر اطلاق المسبب علی السبب کے قبیل سے ہے اس تحقیق سے یہ واضح ہو گیا کہ ریب اور شک میں باہم فرق ہے اب حدیث کو بطور تائید کے فرق ثابت کرنے کے لئے پیش کر رہے ہیں حدیث دع ما یریبک الیٰ ما لا یریبک فان الشک ریبۃ والصدق طمانینۃ حدیث کے اندر تائید دو طریقے پر ہے اول یہ کہ حضورؐ نے ریب کا حمل ہونا … شک پر جس سے یہ معلوم ہوا کہ ریب اور شک میں فرق ہے کیونکہ فرق نہ مانو تو الشک ریبۃ معنی میں الشک شک کے ہوگا اور اس جیسے کلام کو کوئی بھی مستحسن نہیں سمجھتا کیونکہ اس میں کوئی فائدہ جدیدہ نہیں ہے جس طرح سے النفس والسید کو بعدم فائدہ کی وجہ سے مستحسن نہیں سمجھا جاتا، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ریبۃ کے مقابل میں طمانینۃ کا لفظ آرہا ہے جس سے معلوم ہوا کہ ریب شک کے معنی میں نہیں بلکہ اضطراب اور قلق کے معنی میں ہے کیونکہ طمانینت ضد ہے قلق و اضطراب کی نہ کہ شک کی پس جب طمانینت مقابلہ میں آرہا ہے ریبۃ کے تو یقیناً ریبۃ سے مراد ضد طمانینت ہوگی اور ضد طمانینت قلق و اضطراب ہے لہٰذا ریبۃ سے مراد قلق و اضطراب ہے اور ریب قلق و اضطراب مراد ہے تو پھر ریبۃ اور شک میں فرق ہو گیا۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کے اندر … تمہیں اضطراب معلوم ہو اسے چھوڑ دو اور ایسی چیز کو اختیار کرو جس میں اضطراب نہ ہو کیونکہ اضطراب کسی چیز کے اندر پیدا ہوتا ہے شک و تردد کی وجہ سے اور شک و تردد اطمینان کو زائل کرنے والی چیز ہے اور یقین و سچائی اطمینان بخش ہے لہٰذا شکوک کے پہلو کو چھوڑ کر یقین کا پہلو اختیار کرنا چاہئے۔

تفصیل ہیں۔ ہدی للمتقین کی قاضی صاحب نے ہدی للمتقین کی ترکیب بیان میں ان مختلف ترکیبوں کی طرف اشارہ
کردیا ہے کہ ہدی یہاں ہادی کے معنی میں ہے اس کے بعد قاضی صاحب تین بحثیں ذکر کر رہے ہیں اول ہدی کی تحقیق
دوم متقین کی بحث سوم ہدی للمتقین کی تمام جملوں کی ترکیب کی بحث۔ اول بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہدی مصدر ہے جس
طرح سے کہ سریٰ اور بقیٰ مصدر ہے سریٰ کے معنی رات میں چلنا اور بقی کے معنی ہیں اختیار کر کے پیچھے رہنا ہدی لازم اور متعدی
دونوں استعمال ہوتا ہے جب لازم ہوگا تو اہتداء کے معنی میں ہوگا جس کا ترجمہ ہے "راہ یاب ہونا" اور جب متعدی ہوگا
تو ہدایت کے معنی میں ہوگا اور اس کے قاضی صاحب دو ترجمے ذکر کر رہے ہیں اول الدلالۃ الموصلۃ الی البغیۃ یعنی مطلق
الدلالۃ کے اندر لفظ اہم ہے جواب کلمہ اور اس کا اس نوعیت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو اہدنا الصراط المستقیم کے ذیل میں
بیان کر چکے ہیں اور دوسرا ہے الدلالۃ اللطیف کو بیان کیا ہے یعنی اس رہنمائی سے وہی دلالت لطیف مراد ہے جس کا مطلب ہے
کہ اسباب طاعات کو پیدا کر کے راہ دکھلا دینا خواہ وہ شخص مقصود تک پہونچے یا نہ پہونچے اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ ایسی بات
جو مقصود تک پہونچا دے دوسرے معنی کی تائید میں مصنف نے دو وجہیں پیش کی ہیں اول وجہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ایام عمل
ہدی اور اولیٰ الضلالت جیسا ہے جس میں ہدایت کو ضلالت کے مقابلہ میں رکھا ہے اور ضلالت کے اندر عدم وصول الی المطلوب کے
معنی پائے جاتے ہیں لہٰذا اس کے مطابق ہدایت میں وصول الی المطلوب کے معنی ہوں گے پس ہدی نام ہے دلالت موصلہ
الی المطلوب کا۔ دوسری وجہ تائید یہ ہے ہدی سے مشتق کر کے مہدی اس شخص کو کہا جاتا ہے جو مقصود تک پہنچ جائے
کیونکہ مہدی کا لفظ مدح کے موقعہ پر استعمال ہوتا ہے اور مدح اس وقت میں ہو سکتی ہے جبکہ وہ شخص مقصود تک پہونچ جائے
اور جب ہدی کے مشتق کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی موجود ہیں تو یہ مصدر میں بدرجہ اولیٰ ہوں گے لیکن ان
دونوں وجوہ تائید پر اعتراض ہے پہلی وجہ تائید پر اعتراض یہ ہے کہ جو ہدی ضلال کے مقابلہ میں ہے وہ لازم ہے اور
زیر بحث وہ ہدی ہے جو متعدی ہے اور ایک ضد کے اندر ایک مفہوم معتبر ہونے سے لازم نہیں آتا کہ دوسرے ضد کے
اندر بھی وہی مفہوم معتبر ہو پس اگر ہدی لازم کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی معتبر ہیں تو لازم نہیں آتا کہ ہدی
متعدی میں بھی وہی معنی معتبر ہوں اور جب لازم نہیں آتا تو آیت کو ہدی متعدی کے معنی کی تائید میں پیش کرنا درست نہیں
دوسری وجہ پر اعتراض یہ ہے کہ مہدی کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی قرینہ مدح کی وجہ سے آگئے ہیں اور کسی لفظ
کے اندر قرینہ کی وجہ سے کسی معنی کے متعین ہونے سے لازم نہیں آتا کہ عدم قرینہ کے وقت بھی وہی معنی متعین ہوں لہٰذا لفظ
مہدی کے استعمال سے ہدی کی تائید نہیں ہو سکتی نیز یہ معنی قرآن پاک کی آیت "واما ثمود فہدیناہم فاستحبوا العمی علی
الہدی" کے خلاف ہے کیونکہ یہاں ہدیناہم کے اندر سب کے نزدیک بالاتفاق ایصال کا مفہوم معتبر نہیں ہے لیکن اس
آیت کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ یہاں ہدینا اپنے معنی مجازی یعنی ہدایت کے اندر مستعمل ہے یعنی ان اسباب
وذرائع کو پیدا کر دینا جو مقصود تک پہونچا دیں لیکن چونکہ ان اسباب کے پیدا کرنے سے مقصود ومطلوب تک پہونچایا جاتا ہے
اس لئے پیدا کرنے کے معنی میں ہدایت کا لفظ مجازاً استعمال فرمایا اور جب ہدایت یہاں معنی مجازی کے اندر مستعمل ہوا ہے
تو ہدایت کو یہ کہ آپ مصنف پر اعتراض نہیں کر سکتے کیونکہ مصنف نے اس کے معنی حقیقت کے اعتبار سے بیان کئے ہیں۔

والمتقی اسم فاعل من قولہم وقاہ فاتقی والوقایۃ فرط الصیانۃ وھو فی عرف الشرع اسم لمن یقی نفسہ عما یضرہ فی الآخرۃ ولہ ثلث مراتب الاولی التوقی عن العذاب المخلد بالتبری عن الشرک وعلیہ قولہ تعالیٰ وَاَلْزَمَہُمْ کَلِمَۃَ التَّقْوٰی والثانیۃ التجنب عن کل ما یؤثم من فعل او ترک حتی الصغائر عند قوم وھو المتعارف باسم التقوی فی الشرع وھو المعنی بقولہ تعالیٰ وَلَوْ اَنَّ اَہْلَ الْقُرٰی اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا والثالثۃ ان یتنزہ عما یشغل سرہ عن الحق ویتبتل الیہ بشراشرہ وھو التقوی الحقیقی المطلوب بقولہ وَاتَّقُوا اللّٰہَ حَقَّ تُقَاتِہٖ وقد فسر قولہ ھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ علی الاوجہ الثلثۃ۔

ترجمہ: اور متقی اسم فاعل کا صیغہ ہے لیا گیا ہے اہل عرب کے قول وقاہ فاتقی سے اور وقایہ کہتے ہیں بے انتہائی پرہیز کرنا۔ اور اصطلاح شریعت میں اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے آپ کو مضرات آخرت سے بچائے رکھے۔ اور تقویٰ کے تین درجے ہیں۔ اول شرک سے بری ہو کر ہمیشگی کے عذاب سے بچنا اور اللہ کے فرمان والزمہم کلمۃ التقوی میں لفظ تقویٰ اسی معنی پر ہے دوم ہر اس چیز سے کنارہ کشی اختیار کرنا جو گناہ میں ملوث کرنے والی ہے خواہ وہ چیز از قبیل فعل ہو یا از قبیل ترک فعل حتی کہ ایک جماعت کے نزدیک صغائر سے پرہیز کرنا بھی اس مفہوم میں داخل ہے اور شریعت میں تقویٰ کے نام سے یہی معنی مشہور ہیں اور فرمان باری ولو ان اہل القری آمنوا واتقوا میں تقویٰ سے یہی معنی مراد لئے اور سوم یہ ہے کہ ان چیزوں سے دور رہے جو اس کے باطن کو حق سے غافل کر دے اور بالکلیہ اللہ کی طرف متوجہ ہو جائے یہی درجہ حقیقی تقویٰ ہے اور اللہ کے فرمان واتقوا اللہ حق تقاتہ میں یہی معنی مراد ہیں اور ہدی للمتقین کی تینوں طرح سے تفسیر کی گئی ہے۔

ربط ما گذشتہ: جو کہ ایمان لاچکا ہو اور ایمان کی ضرورت اس لئے ہے کہ قرآن پاک بمنزلہ اس غذا کے ہے جو بقائے صحت کے لئے استعمال کیا جائے اور جو بقاء صحت کے لئے استعمال کی جاتی ہے وہ اسی وقت مفید کارآمد ہوتی ہے جبکہ پہلے سے صحت حاصل ہو اور اگر پہلے سے صحت حاصل نہ ہو تو وہ غذا اس کے لئے نقصان دہ ہوگی مثلاً دست کا مریض اگر گوشت کا استعمال کرے گا تو اس کے لئے نقصان دہ ثابت ہوگا بس ایسے ہی قرآن پاک غذائے روحانی ہے اور ایمان اس کے لئے بمنزلہ صحت کے ہے پس جب تک کہ ایمان اور تبری عن الشرک پہلے سے حاصل نہ ہوگا اس وقت تک قرآن اس کے لئے مفید نہیں بلکہ مضر ثابت ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وننزل من القرآن ما ہو شفاء ورحمۃ للمؤمنین ولا یزید الظالمین الا خسارا یعنی قرآن پاک میں ہم ایسے مضامین نازل کرتے ہیں جو مؤمنین کے واسطے شفاء روحانی اور رحمت ہیں مگر ظالمین کے لئے صرف خسارہ کا اضافہ ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کے مضامین کفار کے لئے نقصان دہ اور مؤمنین کے لئے نافع ہے

بقیہ ملاحظات

پس جب قرآن پاک بمنزلہ غذاء صالح کے ہے اور ایمان اور پرہیز عن الشرک بمنزلہ صحت کے ہے اور متقین سے مراد مومنین
پرہیز عن الشرک ہیں تو قرآن کی ہدایت متقین ہی کے ساتھ خاص رہے گی غیر متقین کے لئے ہدایت نہیں ہے اس لئے
اللہ تعالیٰ نے ہدی للمتقین فرمایا۔ ولا القدح بما فیہ من المجمل والمتشابہ الخ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔
اعتراض یہ ہے کہ سارے قرآن کو ہدی کہنا درست نہیں ہے اس لئے کہ قرآن محکم کے قبیل سے ہے اور محکم سے رہنمائی
اس وقت ہوتی ہے جبکہ اس کے معنی سمجھ میں آ جائیں اور قرآن میں متشابہات بھی ہیں اور متشابہات کے معنی معلوم نہیں
لہذا ان سے ہدایت کیسے ہو سکتی ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تو اعتراض ان لوگوں پر ہو سکتا ہے جو ان کو غیر معلوم المراد
مانتے ہیں لیکن ہم پر یہ اعتراض لازم نہیں ہوگا کیونکہ ہم متشابہات کو غیر منفک عن التبیین المراد سمجھتے ہیں اور جب مراد معلوم
ہے تو ہدایت ان سے بھی ہوگی لیکن ان لوگوں کی جانب سے بھی جواب دیا جا سکتا ہے جو ان کو غیر معلوم المراد مانتے ہیں جو یہ
ہے کہ متشابہات کو نازل کرکے بھی ہدایت ہے بایں طور کہ اس میں عالم و جاہل دونوں کی آزمائش ہے۔ عالم کی آزمائش
کہ وہ کرید معرفت کرے اور جاہل کی آزمائش علم کی رغبت پیدا کرکے ہے!

تفسیر ۱۱ یہ۔ والمتقی اسم فاعل الخ یہاں سے دوسری بحث متقین کی تحقیق کے متعلق ذکر کر رہے ہیں متقی باب افتعال سے
اسم فاعل کا صیغہ ہے اس کی اصل موتقی" تھی، واؤ کو تاء سے بدل کر تاء میں ادغام کر دیا متقی ہو گیا۔ مجرد میں اس کا مجرد
وقی یقی وقایۃ آتا ہے جس کے معنی ہیں بچنا یعنی احتیاط اور پرہیز کرنا اور شریعت میں متقی کہتے ہیں اس شخص کو جو اپنے
آپ کو ایسی چیزوں سے بچائے جو آخرت میں نقصان دہ ہوں تو شرعی اصطلاح میں تقویٰ کے معنی التجنب عما یضرہ فی
الآخرۃ ہوئے اب تقویٰ کے تین مرتبے ہیں لیکن ان مراتب کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ معتزلہ اور متکلمین کا اس بارے میں اختلاف
ہے کہ کیا تقویٰ کے مفہوم میں صغائر سے احتراز داخل ہے یا نہیں؟ تو متکلمین کہتے ہیں کہ داخل ہے اور معتزلہ اس کا انکار
کرتے ہیں متکلمین کی دلیل یہ ہے کہ حضور نے فرمایا لا یبلغ العبد ان یکون من المتقین حتی یدع ما لا باس بہ حذرا لما بہ باس یعنی
بندہ متقین کے درجہ کو نہیں پہونچ سکتا جب تک کہ ان چیزوں کو ترک نہ کر دے جن میں کوئی حرج نہیں۔ محض اس اندیشہ کی بناء پر
کہ ان بے حرج والی چیزوں کو ترک نہ کرے گا تو حرج والی چیزوں میں مبتلا ہو جائے گا۔ مطلب یہ ہے کہ محرمات سے بچنے کے
لئے مباحات کو بھی ترک کر دے تو جب اس حدیث سے مباحات کا ترک کرنا بھی متقی کے لئے ضروری ثابت ہوا تو صغائر سے
اجتناب تو بدرجۂ اولیٰ ضروری ہوگا اور معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر احتراز عن الصغائر کا مفہوم تقویٰ میں ملحوظ رکھتے تو انبیاء
بھی متقی کے زمرہ میں داخل نہیں ہوں گے کیونکہ انبیاء کے بارے میں یہ ثابت ہے کہ وہ قبل البعثت و بعد البعثت صغائر
سے محفوظ نہیں ہیں تو دیکھئے آپ کی اصطلاح کے مطابق انبیاء بھی متقی ہونے سے خارج ہو گئے حالانکہ انبیاء سب کے نزدیک
بالاتفاق متقی ہیں لہذا آپ کی اصطلاح یعنی تقویٰ کے مفہوم میں احتراز عن الصغائر کا جزو ہونا درست نہیں ہے بلکہ احتراز عن
الصغائر تقویٰ کے مفہوم سے خارج ہے۔ قاضی صاحب نے متکلمین کے مسلک کو مقدم بیان کیا ہے جس سے اس مسلک
کے ضعف کی طرف اشارہ ہے۔ اور ان دونوں فریقوں میں یہ اختلاف ہے کہ آیا اجتناب عن الکبائر مکفر صغائر ہے یا نہیں
یعنی اگر کوئی شخص کبائر سے پرہیز کرتا ہو تو کیا اس کا کبائر سے پرہیز کرنا صغائر کے لئے کفارہ ہوگا یا نہیں یعنی صغائر کے گناہ

واعلم ان الآية تحتمل اوجها من الاعراب ان يكون الٓمٓ مبتدأ على انه اسم القرآن او السورة او مقدر بالمؤلف منها وذلك خبره وان كان اخص من المؤلف مطلقا والاصل ان الاخص لا يحمل على الاعم لكن المراد به المؤلف الكامل في تأليفه البالغ اقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة والكتاب صفة ذلك وان يكون الٓمٓ خبر مبتدأ محذوف وذلك خبرا ثانيا او بدلا والكتاب صفة.

ترجمہ: جاننا چاہئے کہ آیت میں اعراب کی مختلف صورتوں کا احتمال ہے اول یہ کہ الٓمٓ مبتدا ہو اور الٓمٓ مبتدا اس بنا پر ہوگا کہ اس کو قرآن یا سورۃ کا نام قرار دیا جائے یا اس کو مؤلف منہا مقدر یعنی ان حروف کی تالیف میں لیا جائے اور ذلک اس کی خبر ہو اگرچہ ذلک المؤلف من ہذہ الحروف کے مقابلہ میں خاص مطلق ہے اور عام شئ خاص شئ کے حق میں اصل یہ ہے کہ خاص کا حمل عام پر نہیں ہوا کرتا مگر پھر بھی یہ ترکیب آیت میں ہو سکتی ہے اس لئے کہ مؤلف سے مراد وہ مرکب ہے جو اپنی ترکیب میں کامل ہو اور فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ معیار کو پہنچا ہوا ہو اور الکتاب ذلک کی صفت ہوگی اور دوسری صورت یہ ہے کہ الٓمٓ مبتدا محذوف ہذا کی خبر ہو اور ذلک اس کی خبر ثانی یا بدل ہو اور الکتاب ذلک کی صفت ہو۔

و نیز وہ گناہ صغیرہ کو ختم کرنے کے لئے توبہ کی ضرورت پڑے گی یا نہیں پس جن لوگوں نے کہا کہ اجتناب عن الکبائر کفارہ ہے صغائر کے لئے اور صغائر کے لئے کوئی توبہ کی ضرورت نہیں وہ لوگ احتراز عن الصغائر کو تقویٰ کے مفہوم میں داخل نہیں مانتے۔ اور یہ فرقہ معتزلہ کا ہے اگرچہ اس قول کو اہل سنت میں بھی بعض حضرات نے پسند کیا ہے اور جو اجتناب عن الکبائر کو کفارہ صغائر نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ صغائر کو ختم کرنے کے لئے مستقل توبہ کی ضرورت ہے تو وہ لوگ اجتناب عن الصغائر کے مفہوم کو تقویٰ میں داخل مانتے ہیں۔ اب سنئے قاضی نے تقویٰ کے تین درجے بیان کئے ہیں اول درجہ عوام کا ہے اور وہ درجہ یہ ہے کہ ایمان لا کر اور شرک سے برأت ظاہر کر کے ہمیشگی کے عذاب سے بچ جانا اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے قول و الزمہم کلمۃ التقویٰ سے اشارہ فرمایا ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے بندوں کے لئے کلمۂ توحید کو لازم قرار دے دیا تو کلمہ تقویٰ سے مراد توحید ہے اور توحید کہتے ہیں ایمان باللہ اور تبری عن الشرک کو۔ دوسرا درجہ ہے خواص کا اور وہ یہ ہے کہ ہر اس چیز سے بچنا جو انسان کو گناہ میں ملوث کر دے خواہ وہ از قبیل فعل ہو خواہ از قبیل ترک فعل حتیٰ کہ صغائر سے بھی بچنے کا ایک قوم نے اعتبار کیا ہے اور شریعت کے اندر یہی درجہ تقویٰ کے نام سے مشہور ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ولو ان اہل القریٰ آمنوا واتقوا سے اشارہ فرمایا ہے اور اشارہ اس طور پر ہے کہ اس میں تقویٰ کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور عطف میں اصل مغایرت ہے اور مغایرت اسی وقت ثابت ہوگی جبکہ تقویٰ سے دوسرے درجہ کے معنی مراد لئے جائیں ورنہ پہلے معنی کے اعتبار سے تو ایمان و تقویٰ میں اتحاد ہو جائے گا اور تیسرا درجہ خواص الخواص کا ہے وہ یہ ہے کہ ان تمام چیزوں سے دوری اختیار کرے جو اس کی روح کو حق سے غافل کر دیں اور پورے طریقہ پر اللہ تعالیٰ کی طرف

ولاریب فی المشہورۃ مبنی لتضمنہ معنی من منصوب المحل علی انہ اسم لا النافیۃ للجنس العاملۃ عمل ان لانہا نقیضہا ولازمۃ للاسماء لزومہا وفی قراءۃ ابی الشعثاء مرفوع بلا التی بمعنی لیس وفیہ خبرہ

ترجمہ:۔ اور لاریب میں ایک قراءت مشہورہ میں مبنی ہے کیونکہ مِن کے معنی کو متضمن ہے اور منصوب المحل ہے اس لئے کہ لا نفی جنس کا اسم ہے وہ لا جو اِنّ جیسا عمل کرتی ہے کیونکہ یہ اِنّ کی نقیض ہے اور اسماء کے لئے اسی طرح لازم ہے جس طرح کہ اِنّ لازم ہوتا ہے اور ابو الشعثاء کی قراءت کے مطابق ریب لا بمعنی لیس کی وجہ سے مرفوع ہے اور فیہ بالاتفاق لا کی خبر ہے۔

والبقیہ مر گذشتہ بہ الحروف۔ اور تیسری ترکیب یہ ہے کہ ھٰذا مبتدا محذوف کی اور ذلک اسم کا بدل ہو ان تینوں ترکیبوں میں الکتاب ذلک کی صفت ہوگا۔

تقریر:۔ ولاریب فی المشہورۃ الخ۔ یہاں سے لاریب کی تحقیق کرتے ہیں کہتے ہیں کہ لاریب میں دو قراءتیں ہیں ایک قراءت مشہورہ، دوسری قراءت ابو الشعثاء کی، ان کا مشہور نام سلیم بن اسود ہے اور یہ بہت بڑے امام ہیں۔ قراءت مشہورہ تو یہ ہے کہ لا نفی کے لئے ہے اور ریب مبنی ہے اور منصوب المحل ہے جو لا کا اسم ہے مبنی تو اس لئے ہے کہ نکرہ مفردہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ لا نفی جنس کا اسم اگر نکرہ مفردہ ہو تو وہ مبنی ہوتا ہے علامت نصب پر۔ اب رہی یہ بات کہ نکرہ مفردہ مبنی کیوں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ نکرہ مفردہ مِن استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اس لئے کہ یہ جواب میں ہوتا ہے مِن استغراقیہ کے مثلاً کسی نے کہا ہل من رجل تو جواب میں ہوگا لا رجل، ایسے ہی یہاں پر گویا کسی نے سوال کیا ہل من ریب۔ تو جواب دیا گیا لاریب تو ان مثالوں سے معلوم ہو گیا کہ نکرہ مفردہ مبنی کیوں ہوتا ہے نیز قاعدہ ہے کہ سوال میں جو چیز ملحوظ ہوتی ہے جواب کے اندر بھی اس کا لحاظ کیا جاتا ہے اور چونکہ سوال میں مِن استغراقیہ موجود ہے لہٰذا جواب میں بھی مِن استغراقیہ کے معنی ملحوظ ہوں گے اور حرف کے معنی کو متضمن ہونا ہی بنا کا سبب بنتا ہے لہٰذا نکرہ مفردہ بھی چونکہ حرف کے معنی کو متضمن ہے اس وجہ سے یہ بھی مبنی ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ لا کا اسم حرف کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے مبنی ہے اور منصوب المحل اس وجہ سے ہے کہ لا نفی جنس اِنّ کا عمل کرتا ہے یعنی جس طرح اِنّ اول کو نصب اور ثانی کو رفع دیتا ہے اسی طرح لا نفی جنس اول کو نصب اور ثانی کو رفع دیتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ لا نفی جنس اِنّ کا عمل کیوں کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لا نفی جنس کو اِنّ کے ساتھ تضاد ہے اور تضاد بھی تناسب ہی ہے چنانچہ تو اس لئے کہ اِنّ آتا ہے تحقیق اثبات کے لئے اور لا نفی جنس آتا ہے تحقیق نفی کے لئے تو ان دونوں میں تناقض ہو گیا پس احد النقیضین کو دوسرے پر محمول کرتے ہوئے لا کو اِنّ حرف مشبہ بالفعل کا عمل دیدیا اور نیز اس طور پر بھی ہے کہ جس طرح اِنّ اسماء پر داخل ہوتا ہے فعل اور حرف پر نہیں اسی طرح لا نفی جنس بھی اسم پر داخل ہوتا ہے فعل و حرف پر نہیں تو گویا لزوم اسم کے اندر دونوں میں مناسبت ہو گئی اور دونوں آپس میں ایک دوسرے کی نظیر ہو گئے پس احد النظیرین کو دوسرے پر محمول کرتے ہوئے لا کو اِنّ کا عمل دیدیا گیا اور چونکہ ریب مبنی ہے اس لئے محل نصب میں ہوگا۔

والاولی ان یقال انها اربع جمل متناسقة تقرر اللاحقة منها السابقة ولذلک لم یدخل العاطف بینها فالٓمٓ جملة دلت علی ان المتحدی به هو المؤلف من جنس ما یرکبون منه کلامهم وذلک الکتاب جملة ثانیة مقررة لجهة التحدی بانه الکتاب المنعوت بغایة الکمال ثم سجل علی کماله بنفی الریب فیه ولاریب فیه ثالثة تشهد علی کماله اذ لاکمال اعلی مما للحق والیقین وھدی للمتقین بما یقدر له مبتدا رابعة تؤکد کونه حقا لایحوم الشک حوله بانه ھدی للمتقین ۔

ترجمہ: بہتر اور بہتر یہ ہے کہ ہدی للمتقین تک چار جملے مان لئے جائیں اور ان میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ مربوط تسلیم کیا جائے یعنی ہر بعد والا جملہ پہلے والے جملے کے مضمون کو پختہ کر رہا ہے۔ اور یہی سبب ہے کہ ان کے درمیان حرف عاطف نہیں لایا گیا چنانچہ الٓمٓ بمعنی خبر محذوف کے ایک جملہ ہے جو بتا رہا ہے کہ جس کلام کے ذریعہ اہل عرب کو چیلنج ہے وہ انہی کے کلام کے حروف ترکیبی کی جنس سے ہے اور ذلک الکتاب دوسرا جملہ ہے جو چیلنج کی جانب کو اس طرح پختہ کر رہا ہے کہ یہی کتاب غایت کمال کے ساتھ متصف ہے پھر ریب و شک کی نفی فرما کر اس کے کمال کا فیصلہ کر دیا گیا ہے اور جملہ ثالثہ اس پر شاہد ہے کیونکہ حق و یقین سے زیادہ کسی چیز کو کمال حاصل نہیں اور ہدی للمتقین اپنی مبتدا مقدر کے ساتھ اس کتاب کے حق ہونے کی تاکید کر رہا ہے اور اس بات کو ثابت کر رہا ہے کہ اس کے اندر کسی شک کا گذر نہیں!

(بقیہ گذشتہ) دوسری کتابیں لاریب جنس کتاب کا حصر باعتبار کمال کے ہے تو پھر دوسری کتابوں کا الکتاب کے نام کے ساتھ موسوم ہونا اس حصر کے منافی نہیں کیونکہ ہم کہیں گے کہ وہ کتاب تو ہیں مگر کتاب کامل نہیں ہیں۔ دوسری ترکیب یہ ہے کہ الٓمٓ کو مبتدا مانا جائے اور ذلک کو موصوف اور الکتاب کو اس کی صفت موصوف صفت مل کر مبتدا اور لاریب فیہ کو اس مبتدا ثانی کی خبر مانا جائے اور مبتدا ثانی اپنی خبر سے مل کر خبر الٓمٓ کی اس ترکیب کے اعتبار سے ہدی للمتقین تک الٓمٓ سے لے کر ایک جملہ ہوگا۔

تفسیر: چونکہ ماقبل کی ذکر کردہ ترکیبیں محض احتمال کے درجہ میں تھیں مگر ان میں کوئی نکتہ اور خاص بلاغت ظاہر نہیں ہو رہی تھی اس لئے قاضی صاحب ایسی ترکیب ذکر کر رہے ہیں کہ جس کے اندر معنوی اعتبار سے بلاغت پائی جاتی ہے ترکیب تو ایک ہی ہے مگر قاضی صاحب نے اس کو دو طریقوں پر ذکر کیا ہے۔ ترکیب یہ ہے کہ الٓمٓ سے لے کر ہدی للمتقین تک چار جملے مانے جائیں اور ان میں سے ہر جملے کو اپنے ماقبل کے ساتھ معنوی طور پر جوڑ دیا جائے۔ پہلا جملہ الٓمٓ دوسرا جملہ ذلک الکتاب تیسرا جملہ لاریب فیہ چوتھا جملہ ہدی للمتقین ہے۔ اسی طرح یہ بات کہ ہر ایک بعد والا جملہ اپنے ماقبل کے ساتھ ربط رکھے گا

أو تستتبع السابقة منها اللاحقة استتباع الدليل للمدلول وبيانه أنه لما نبه أولا على إعجاز المتحدى به من حيث إنه من جنس كلامهم وقد عجزوا عن معارضته استنتج منه أنه الكتاب البالغ حد الكمال واستلزم ذلك أن لا يتشبث الريب بأطرافه إذ لا أنقص مما يعتريه الشك والشبهة وما كان كذلك كان لا محالة هدى للمتقين.

ترجمہ: یا یہ کہا جائے کہ ہر سابق جملہ لاحق جملے کو مستلزم ہے جس طرح دلیل اپنے مدلول کو مستلزم ہوتی ہے اور اس کی توضیح یہ ہے کہ اولاً جب اللہ تعالیٰ نے اس کتاب کے اعجاز پر اس حیثیت سے تنبیہ فرمائی کہ یہ کتاب مخاطبین کے کلام کی حروف ترکیب میں ہم جنس ہے اور پھر بھی وہ لوگ اس کے مقابلے سے عاجز ہیں تو اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکالا کہ یہی کتاب ہے جو حد کمال تک پہنچی ہوئی ہے اور اس کا کامل ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ شک و شبہ اس کے قریب نہیں پھٹکتے اس لئے کہ جن چیزوں میں شبہ ہوتا ہے ان سے زیادہ ناقص کوئی چیز نہیں ہوتی اور جو کتاب اس درجہ یقین تک پہنچی ہوئی ہو وہ متقین کے لئے مستقل ہدایت ہوگی۔

البقیہ: حضرت شارح نے تو ان کی دو صورتیں تاکید یا استتباع ذکر کی ہیں ایک صورت یہ ہے کہ جملہ لاحقہ کو جملہ سابقہ کے لئے تاکید مانا جائے اور موکِّد تاکید اور موکَّد کے درمیان کمال اتصال ہوتا ہے اور کمال اتصال کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا جاتا ہے پس ایسے ہی ان جملوں میں بھی حرف عطف کو ترک کر دیا گیا اور تاکید کی صورت یہ ہوگی کہ جب اللہ تعالیٰ نے جملہ الم کو ذکر فرمایا تو اس جملے نے اس بات پر دلالت کی کہ یہ قرآن جس کا تم کو چیلنج دیا جا رہا ہے تمہارے ہی جیسے کلام کے حروف ہجاء سے مرکب ہے تو گویا اس جملے سے چیلنج کیا یا اس چیلنج کی جہت کو ذلک الکتاب کے ذریعے مزید مؤکد کر دیا گیا اس طور کہ ذلک الکتاب سے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا کہ یہ کتاب انتہائی کمال کو پہنچی ہوئی ہے لہٰذا اس جیسی کتاب لا کر دکھاؤ تو دوسرے جملے سے اس مضمون کی تاکید کی گئی ہے جو مضمون پہلے جملے میں بیان کیا گیا ہے پھر دوسرے جملے کے مضمون کی تاکید لاریب فیہ کے ذریعے کی گئی ہے وہ تاکید اس طور پر ہوگی کہ ذلک الکتاب میں کتاب کے کامل ہونے کا حکم لگایا گیا تھا لاریب فیہ سے اس کے کمال کو ثابت کیا گیا اس لئے کہ لاریب فیہ کے ذریعہ قرآن پاک کے مشکوک ہونے کی نفی کی گئی ہے اور جو چیز متعلق بالشک ہوتی ہے وہ یقینی بالدرجہ حق سے زیادہ بڑھ کر کوئی چیز کامل نہیں ہو سکتی جس طرح مشکوک سے زیادہ کوئی چیز ناقص نہیں ہو سکتی ہے تو دیکھئے لاریب فیہ سے کمال ثابت ہوا اور جب کمال ثابت ہو گیا تو ذلک الکتاب کے معنی کی تاکید ہو گئی اور پھر چوتھا جملہ ہدی للمتقین ہے اس نے تاکید کر دیا ہے لاریب فیہ کی اس لئے کہ جو چیز ہدایت ہو وہ جب تک یقینی نہ ہو ہدایت کے کام کو تمام نہیں کر سکتی پس جب قرآن کے بارے میں ہدی ہونے کا فیصلہ کیا گیا تو گویا یقینی اور غیر مشکوک ہونے کا فیصلہ کیا گیا اور ہدی للمتقین سے غیر مشکوک ہونے کا فیصلہ کیا گیا تو ہدی للمتقین تاکید ہو گیا لاریب

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ إما موصول بالمتقين على أنه صفة مجرورة مقيدة له إن فسر التقوى بترك ما لا ينبغي مترتبة عليه ترتب التحلية على التخلية والتصوير على التصقيل أو موضحة إن فسر بما يعم فعل الحسنات وترك السيئات لاشتماله على ما هو أصل الأعمال وأساس الحسنات من الإيمان والصلوٰة والصدقة فإنها أمهات الأعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية المستتبعة لسائر الطاعات والتجنب عن المعاصي غالباً ألا ترى إلى قوله تعالى إِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وقوله عليه الصلوٰة والسلام الصلوٰة عماد الدين والزكوٰة قنطرة الإسلام أو مادحة بما تضمنه وتخصيص الإيمان بالغيب وإقام الصلوٰة وإيتاء الزكوٰة بالذكر إظهار لفضلها على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى أو على أنه مدح منصوب أو مرفوع بتقدير أعني أو هم الذين وإما مفصول عنه مرفوع بالابتداء وخبره أولئك على هدى فيكون الوقف على المتقين تاماً۔

ترجمہ: الذین یؤمنون بالغیب کا تعلق یا تو متقین کے ساتھ ہے بایں طور کہ یہ اس کے لیے صفت مقیدہ ہے جس کا اعراب جری ہے اور ترکیب والی صفت مقیدہ اس صورت میں ہوگی جبکہ تقویٰ کی تفسیر نامناسب چیزوں کے ترک کے ذریعہ کی جائے اور اس کا متقین پر ترتب اس طرح ہوگا جیسا کہ آراستگی کا ترتب صفائی کرنے پر اور صورت کشی کا ترتب صیقل پر ہوا کرتا ہے۔ یا یہ متقین کی صفت موضحہ ہے اگر تقویٰ کی تفسیر ایسے لفظ سے کی جائے جو فعل جمیع حسنات اور ترک جمیع سیئات کو عام ہو کیونکہ الذین یؤمنون الخ ایسے اوصاف پر مشتمل ہیں کہ ان چیزوں پر مشتمل ہے جو اعمال کی اصل اور نیکیوں کی جڑ ہیں یعنی ایمان مشتمل ہے صلوٰۃ و زکوٰۃ پر اور ان چیزوں کو اصول اعمال میں شمار کیا گیا ہے اس لیے کہ ایمان نفسانی اعمال کی جڑ ہے اور نماز بدنی اعمال کی اور زکوٰۃ عبادت مالیہ کی اور ان اصول کے لئے لازم ہے کہ انسان تمام طاعات کو بجا لائے اور اکثر گناہوں سے محفوظ ہو جائے دیکھئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ان الصلوٰۃ الخ اسی طرح حضور کا ارشاد ہے الصلوٰۃ عماد الدین والزکوٰۃ قنطرۃ الاسلام یا الذین یؤمنون الخ متقین کے لئے صفت مادحہ ہے ان چیزوں کو صراحت ذکر کرکے جن کو لفظ متقین متضمن ہے اور متقین کے اوصاف میں سے بالخصوص ایمان بالغیب اور اقامت صلوٰۃ اور ایتاء زکوٰۃ کو ذکر کرنا ان تینوں اوصاف کی ان باقی اوصاف پر فضیلت ظاہر کرنے کے لئے ہے جو لفظ تقویٰ کے تحت آ جاتے ہیں یا اس آیت کا تعلق ماقبل سے اس بنا پر ہے کہ یہ فعل اعنی مقدر کی وجہ سے منصوب ہے یا ہم مبتدا کی تقدیر پر مرفوع ہے اور یا یہ آیت متقین سے اس بنا پر جدا ہے کہ یہ مبتدا ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور اولئک علی ہدی الخ اس کی خبر ہے اس صورت

یا متقین پر وقف، وقف تام ہوگا۔

دیتی ہے تفسیر حقانی اور تفسیر بیضاوی تعظیم اور تفخیم ہوتی ہے جیسے شہر ہوزناب۔ یہی معنی کو مکمل کرتے قرآن پاک کو بہت بڑا بلند ثابت کیا ہے یا یہی طور کہ دیا جاتا ہے کہ اس کی ہدایت کی حقیقت کا ادراک نہیں ہو سکتا، اور چوتھا طریقہ بلاغت یہ ہے کہ ہدایت کو تشبیہ دی گئی اس کی غایت یعنی اہتداء کے ساتھ اور پھر غایت یعنی اہتداء جس طرح متقین کے ساتھ مخصوص ہے اسی طرح بلحاظ غایت یعنی ہدایت کو بھی متقین کے ساتھ خاص کر دیا گیا گویا تخصیص ہدی بالمتقین بحسب الغایت تشبیہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے طریقہ بلاغت میں سے ہوگی۔

پانچواں طریقہ بلاغت یہ ہے کہ جو شخص ابھی متقی نہیں ہوا تھا لیکن متقی ہونے کے قریب تھا اس کو اللہ تعالیٰ نے متقی کے نام کے ساتھ ذکر کیا اور اس نام کے ساتھ ذکر کرنے میں دو فائدے ہیں ایک تو اختصار ہے دوسرے صائرین الی التقویٰ کی تعظیم شان، تو اس لئے ہے کہ اگر ہدی للمتقین کے صائرین الی التقویٰ کا مفہوم مراد لینے کے لئے ہدی للصائرین الی التقویٰ کہا جاتا تو صائرین اور الی کے اضافہ کی وجہ سے کلام طویل ہو جاتا۔ پس جب متقین کہہ دیا گیا تو ایجاز ہو گیا اور عظمت شان اس لئے کہ قریب الشی کے اوپر شی ہی کا حکم لگا دیا گیا یہ بتانے کے لئے کہ صائرین الی التقویٰ کی شان اتنی بلند ہے کہ ان کو متقی کہا جا سکتا ہے۔

تشریح: یہاں اس آیت کے تحت قاضی صاحب نے تین بحثیں ذکر کی ہیں پہلی بحث جملہ کی ترکیب کے متعلق ہے دوسری بحث ایمان کی تحقیق کے متعلق اور تیسری بحث غیب کی تفصیل کے متعلق۔ اس میں سے پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ الذین یؤمنون بالغیب کا یا تو متقین کے ساتھ اتصال ہوگا اور یا انفصال ہوگا۔ اگر انفصال ہے تو اس صورت میں الذین یؤمنون بالغیب مبتدا ہے اور اولٰئک علیٰ ہدی من ربہم اس کی خبر ہوگی۔ اس وقت متقین پر وقف، وقف تام ہوگا، اور اگر اس جملہ کا متقین کے ساتھ اتصال ہے تو پھر اعراب کے اعتبار سے اس کے اندر تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ مجرور، منصوب، مرفوع۔ مجرور ہونے کی بنا پر یہ ہوگا کہ جملہ الذین یؤمنون بالغیب صفت واقع ہوا متقین کی، اور صفت کی تین قسمیں ہیں۔ صفت مقیدہ، موضحہ، مادحہ، اور یہاں تینوں قسم کی صفتیں ہو سکتی ہیں لیکن یہ تینوں صفتیں متقین کی مراد پر موقوف ہیں اگر آپ نے متقین سے مراد تارکین المعاصی لیا ہے تو اس صورت میں الذین یؤمنون بالغیب صفت مقیدہ ہوگی، یا یوں سمجھو کہ الذین یؤمنون بالغیب کے اندر فاعلین اعمال صالحہ کا تذکرہ ہے پس جب متقین ذکر کیا گیا اور مراد اس سے تارکین لئے گئے تو شبہ پیدا ہوا کہ قرآن پاک کا ہدی ہونا عام ہے تارکین بالمعاصی کے خواہ وہ عاملین اعمال صالحہ بھی ہوں یا نہ ہوں۔ پس الذین یؤمنون بالغیب ذکر کر کے متقین کو مقید کر دیا اور یہ بتلا دیا کہ صرف تارکین کے لئے ہدی مخصوص نہیں بلکہ ان لوگوں کے لئے ہدی مخصوص ہے جو تارکین المعاصی اور عاملین بالحسنات دونوں ہوں۔ پس الذین یؤمنون بالغیب سے تارکین محض سے احتراز کیا ہے لہٰذا الذین یؤمنون بالغیب اس صورت میں صفت مقیدہ ہوگی۔ اور اس کا ترتب المتقین کے اوپر ایسا ہی ہے جیسے کہ تحلیہ کا ترتب ہوتا ہے تخلیہ پر اور تصویر کا ترتب ہوتا ہے نقش پر یعنی جس طرح اس شخص کے لئے جو زیور کے ساتھ آراستہ ہونے کا ارادہ کرے ضروری ہے کہ پہلے اپنے آپ کو پاک صاف کرے پھر زیور کے ساتھ اپنے آپ کو آراستہ کرے، اور جس طرح نقاش کے لئے ضروری ہے کہ پہلے تختہ کو صاف کرے اور پھر اس کے اوپر نقش بنائے، اسی طرح ضروری ہے کہ جو شخص اپنے نفس کو زینت دینے کا

والایمان فی اللغة عبارة عن التصدیق مأخوذ من الامن كأن المصدق امن المصدَّق من التكذیب والمخالفة وتعدیته بالباء لتضمینه معنی الاعتراف وقد یطلق بمعنی الوثوق من حیث ان الواثق صار ذا امن ومنه ما امنت ان اجد صحابة ۔

ترجمہ: اور لغت میں ایمان سے مراد تصدیق ہے اور ایمان امن سے ماخوذ ہے گویا تصدیق کرنے والے شخص نے اس شخص کو تکذیب اور مخالفت سے مطمئن کر دیا جس کی اس نے تصدیق کی اور ایمان کو با کے ذریعہ متعدی بنانا اس میں اعتراف کے معنی کی تضمین کرنے کی وجہ سے ہے اور کبھی ایمان کا استعمال وثوق و اعتماد کے معنی میں ہوتا ہے بایں حیثیت کہ اعتماد کرنے والا شخص بھی گویا امن و مطمئن ہو جاتا ہے اور اسی سے مشتق کر کے آمنت ان اجد صحابة بولتے ہیں مجھے تو بھروسہ نہیں کہ میں رفقائے سفر کو پاؤں گا۔ بولتے ہیں۔ اور ایمان کے یہ دونوں معنی یؤمنون بالغیب میں ہو سکتے ہیں۔

دلائل بقیہ مسئلہ گذشتہ: جواب: یعنی تاکید اول کی وجہ یہ کہ اول تو یہ بتلانا ہے کہ حسنات کی دو قسمیں ہیں ایک اصول دوم فروع بعض اصول کے ذکر کرنے کے بعد فروع کے ذکر کی ضرورت نہیں رہتی۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ان اصول میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو ترک سیئات کو مستلزم ہیں۔ تیسرا فائدہ یہ ہے کہ حسنات کے اقسام بیان کرنا مقصود ہے بایں طور کہ حسنات کی تین قسمیں ہیں قلبیہ، قالبیہ، مالیہ۔ ایمان قلبیہ کے قبیل سے ہے اور زکوۃ مالیہ کے قبیل سے ہے اور یہ جملہ الذین یؤمنون بالغیب صفت مادحہ بھی ہو سکتا ہے مگر خاص طور سے اس وقت میں جبکہ کلام کا مخاطب اس شخص کو بنایا جائے جو متقین کے معنی اور اس کا مفہوم پہلے سے جانتا ہو لہذا یہاں اوصاف کو ذکر کر کے جو متقین کے ضمن میں تھے متقین کی مدح کر دی گئی۔ سوال: اس پر اعتراض ہوا کہ متقین کے ضمن میں تو تکبیر اور رسالت کے علاوہ اور بھی اوصاف تھے بلکہ ان سب کو ذکر کرنے سے مدح کیوں نہیں کی گئی انہی اوصاف کو خاص کیوں کیا گیا؟

جواب: ان اوصاف مذکورہ کی فضیلت ظاہر کرنے کے لئے۔ دوسری ترکیب یہ ہے کہ الذین یؤمنون بالغیب کی حالت نصب ہو اور اس صورت میں یہ مدح کی بنا پر منصوب ہوگا اور امدح یا اعنی فعل مقدر ہوگا۔ اور تیسری ترکیب یہ ہے کہ الذین یؤمنون بالغیب مرفوع ہو اور ہم مبتدا مقدر کی خبر ہو ان تینوں ترکیبوں کی صورت میں المتقین پر وقف حسن غیر تام ہوگا۔ قاضی صاحب نے صفت موضحہ کی تفصیل کے تحت یہ بیان کیا تھا کہ یہ اوصاف مذکورہ جمیع حسنات کے فعل کو مستلزم ہیں اور ترک جمیع سیئات کو مستلزم ہے تو دیکھئے فعل جمیع حسنات کا حکم مقدم ہے اور ترک جمیع سیئات کا حکم موخر ہے پس جب ان دونوں چیزوں پر استدلال کیا تھا تو ترتیب کا تقاضا یہ تھا کہ فعل جمیع حسنات کے شامل کو مقدم کرتے اور ترک جمیع سیئات کے شامل کو موخر کرتے جیسا کہ ان الصلوٰۃ تنہی عن الفحشاء والمنکر جو متعلق ہے ترک جمیع سیئات کا اس کو موخر کرتے اور الصلوٰۃ ما الذین الخ جو متعلق ہے فعل جمیع حسنات کا اس کو مقدم کرتے مگر قاضی صاحب نے اس کے برعکس

وکلا الوجھین حسن فی یؤمنون بالغیب واما فی الشرع فالتصدیق بما علم بالضرورۃ انہ من دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کالتوحید والنبوۃ والبعث والجزاء

ترجمہ:— اور شریعت میں ایمان ان چیزوں کی تصدیق کا نام ہے جن کا دین نبی سے ہونا بداہتہً معلوم ہو جیسے توحید و نبوت اور بعث و جزاء

زائد یعنی گذشتہ ہے کے اندر اظہار کے معنی کی تضمین بیکار ہے کیونکہ حمد کا صلہ لام نہیں آتا اب عبارت ہوگی احمد مظہرا لک یعنی میں حمد کرتا ہوں اس حال میں کہ اپنی حمد کو تجھ پر ظاہر کرنے والا ہوں۔ اور دوسری نظیر یقلب کفیہ علی ما انفق تو دیکھو اس مثال میں حسرت کے معنی کی تضمین کر لی گئی کیونکہ یقلب کا صلہ علیٰ نہیں آتا اب تقدیری عبارت یوں ہوگی یقلب کفیہ حسرۃ علی ما انفق یعنی اپنے خرچ کئے ہوئے پر حسرت کے ساتھ ہاتھ مل رہا ہے۔ تضمین کے بارے میں علامہ تفتازانی نے کیا تحقیق بیان کی ہے وہ یہ کہ تضمین کر کے معنی حقیقی کا ارادہ کیا گیا ہے یا فعل آخر کے معنی کا یا دونوں کا اگر معنی حقیقی کا ارادہ کیا گیا ہے تو پھر تضمین کہاں رہی اور اگر فعل آخر کے معنی کا ارادہ کیا گیا ہے تو پھر معنی حقیقی ختم ہو گئے اور اگر دونوں کا ارادہ کیا گیا ہے تو اس کو ہے اور یہ تینوں باتیں خلاف اصل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معنی حقیقی کا ارادہ کیا گیا ہے مگر فعل آخر کے معنی بالتبع مراد ہیں

تشریح:— اب یہاں سے کہتے ہیں کہ ایمان کے جو دو معنی ہیں تصدیق اور وثوق یہ دونوں معنی یؤمنون بالغیب میں ہو سکتے ہیں اگر تصدیق کے معنی ہوں تو معنی ہوں گے کہ یہ لوگ غیب کی چیزوں کی تصدیق کرتے ہیں اور اگر وثوق کے معنی ہوں تو معنی ہوں گے کہ یہ لوگ غیب کی چیزوں پر اعتماد کرتے ہیں یعنی ان کو حقیقت سمجھتے ہیں۔

یہاں سے ایمان شرعی سے متعلق تحقیق کر رہے ہیں۔ ایمان شرعی کے اندر آٹھ قول ہیں پہلا قول شیخ ابو منصور ماتریدی کا اور جمہور محققین کا ہے نیز امام ابوحنیفہؒ کی بھی ایک روایت انہی کے ساتھ ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے محض تصدیق قلبی کا اور اقرار باللسان احکام دنیویہ کے جاری کرنے کے لئے شرط ہے اور دوسرا قول اکثر احناف اور شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام اور علامہ بزدوی کا ہے یہ تمام حضرات یہ کہتے ہیں کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقرار باللسان دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور تیسرا قول جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء اور معتزلہ و خوارج کا ہے یہ حضرات یہ کہتے ہیں کہ ایمان تصدیق بالجنان اقرار باللسان اور عمل بالارکان تینوں کے مجموعہ کا نام ہے اور چوتھا قول فرقہ کرامیہ کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایمان محض شہادتین کا نام ہے۔ اور پانچواں قول یہ ہے کہ ایمان مطلقاً اعمال جوارح کا نام ہے خواہ وہ از قبیل افعال ہوں خواہ از قبیل تروک ہوں چھٹا قول یہ ہے کہ ایمان نام ہے صرف اعمال مفروضہ کا اور ساتواں قول جس کے قائل قدریہ کی ایک جماعت ہے یہ ہے کہ ایمان محض باللہ معرفت کا نام ہے اور آٹھواں قول جس کے قائل قدریہ کی دوسری جماعت ہے یہ ہے کہ ایمان نام ہے معرفت اللہ اور معرفت ما جاء بہ رسول اللہ کا یہ آٹھ اقوال تھے مگر ان میں سب سے زیادہ اہم یا اشتہار تین ہیں

کے قول میں ادنیٰ سی وجہ سے قاضی صاحب نے انہی تینوں کو بیان کیا ہے چنانچہ سب سے پہلا قول محققین کا بیان کرتے ہیں محققین کا قول یہ ہے کہ ایمان نام ہے التصدیق بما علم بالضرورۃ انہ من دین محمد ﷺ اس مسلک کے اندر دو چیزیں قابل تفصیل ہیں اول تصدیق کے معنی دوم بالضرورت کی مراد تو تصدیق کے معنی آتے ہیں کہ سامع کا مخبر کو اس کی خبر میں سچا سمجھنا لیکن یہاں تصدیق لغوی کے صرف اتنے معنی مراد نہیں کہ سچا سمجھنے کے ساتھ ساتھ تسلیم کرنا اور گرویدہ ہونا بھی ضروری ہے اس لئے کہ صرف سچا سمجھنے سے انسان مومن نہیں ہوتا ہے جیسے کہ ابلیس کہ تمام ادیان کو وہ سچا سمجھتا رہا اور حضور کے دین کو بھی سچا سمجھا مگر چونکہ وہ گرویدہ اور راغب نہیں ہوا اس لئے وہ مومن نہیں ہے اسی طرح ابو طالب نے بھی حضور کے دین کو سچا سمجھا مگر چونکہ اس نے تسلیم نہیں کیا اور اس کی طرف راغب نہیں ہوا اس لئے وہ بھی مومن نہیں ہے لہٰذا تسلیم کا ہونا اور گرویدگی کا ہونا ضروری ہے اور تصدیق سے مراد تصدیق جازم ہے اور بالضرورۃ کی ایک تشریح تو علامہ زمخشری نے کی ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ بالضرورۃ سے مراد وہ احکام ہیں کہ جو خواص اہل علم دونوں کے اندر مشہور ہوں۔ اس صورت میں ایمان کے معنی یہ ہوں گے کہ ان احکام کی تصدیق کردینا کہ جن کا دین محمدی سے ہونا عوام و خواص میں مشہور ہو مگر اس صورت پر اعتراض پڑتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ایمان نام ہے احکام مشہورہ کی تصدیق کردینے کا تو پھر اگر کوئی حکم ہو اور وہ محمد کے دین سے ہو مگر عوام و خواص میں اس کا شہرہ نہ ہو تو اس کا انکار کردینا یا اس کے بارے میں شک کرنا موجب کفر نہ ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ ہر حکم جو بہ حیثیت فرضیت حضور کے دین سے ثابت ہو اس کا منکر کافر ہے خواہ وہ حکم عوام و خواص میں مشہور ہو یا نہ ہو۔

اس اعتراض کا بعض لوگوں نے جواب دیا کہ علامہ زمخشری کی عبارت میں خواص سے مراد مجتہدین ہیں اور عوام سے مراد دیگر علماء امت ہیں پس اب معنی یہ ہوں گے کہ ایمان ان احکام کی تصدیق کردینا کہ جن کا محمد کے دین سے ہونا مجتہدین اور علماء امت کے اندر مشہور ہو۔ اس صورت کے اندر تمام احکام اسلام ما علم بالضرورت کے اندر داخل ہو جائیں گے کیونکہ مجتہدین اور علماء امت کے درمیان سب احکام اسلام مشہور ہیں لیکن پھر بھی اس تشریح میں تکلف کرنا پڑتا ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ اس موقع پر دوسری تشریح جو علامہ تفتازانی کی ہے وہ سامنے رکھی جائے۔

علامہ تفتازانی نے کہا ہے کہ ما علم بالضرورۃ سے وہ احکام مراد ہیں جن کا ثبوت دلیل قطعی سے ہے اس صورت میں تمام فرائض اسلام کی تصدیق کرنا ضروری ہوگا۔

حاصل یہ نکلا کہ ایمان محققین کے نزدیک ان چیزوں کا گرویدگی کے ساتھ اعتراف کرلینا جن کے بارے میں بالضرورت یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ یہ چیزیں حضور کے دین سے ہیں جیسے کہ توحید اور نبوت اور بعث و جزا وغیرہ۔ دوسرا مسلک اکثر احناف کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان کے مجموعہ کا اس مسلک اور محققین کے مسلک میں فرق یہ ہے کہ محققین اقرار باللسان کو ایمان کے احکام دنیویہ کو جاری کرنے کے لئے شرط مانتے ہیں یعنی جب تک کوئی شخص اقرار باللسان نہ کرے گا تب تک ہم اس پر مومن کے احکام جاری نہیں کریں گے مثلاً نماز میں اس کا امام ہونا اور اس کی صلوٰۃ جنازہ پڑھنا اور اس کو مومنین کے قبرستان میں دفن کرنا اس سے عشر اور زکوٰۃ وصول کرنا یہ سب برتاؤ اس شخص کے ساتھ نہیں کیا جائے گا۔ مگر دوسرے قول کے مطابق اقرار باللسان ایمان کا رکن ہے اور اس

ومجموعة ثلثة امور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين و والمعتزلة والخوارج فمن اخل بالاعتقاد وحده فهو منافق ومن اخل بالاقرار فكافر ومن اخل بالعمل ففاسق وفاقا وكافر عند الخوارج خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة۔

ترجمہ: ۔ اور جمہور محدثین و معتزلہ و خوارج کے نزدیک ایمان شرعی تین چیزوں کا مجموعہ ہے۔ دل سے حق بات کا یقین رکھنا اور زبان سے اس کا اقرار کرنا اور اعضاء وجوارح سے اس کے تقاضے پر عمل کرنا تو جس شخص کے صرف اعتقاد میں خلل ہے وہ منافق ہے اور جس کے اقرار میں بھی خلل ہے وہ کافر مجاہر ہے اور جس کے عمل میں خلل ہے وہ فاسق ہے اور تینوں چیزیں بالاتفاق ہیں مگر خوارج کے نزدیک یہ تیسرا شخص بھی کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک خارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کی حقیقت میں داخل ہے لیکن پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ اقرار باللسان رکن اصلی ہے یا رکن زائد ہے تو بعض لوگوں نے یہ کہا کہ رکن اصلی ہے اور بعض لوگوں نے یہ کہا کہ یہ رکن زائد ہے رکن اصلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایمان کا تحقق کسی حال میں بھی بغیر اس کے نہیں ہو سکتا اور جس طرح تصدیق بالقلب انسان کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتی اسی طرح اقرار باللسان بھی کبھی ذمہ سے ساقط نہیں ہوگا اور رکن زائد کا مطلب یہ ہے کہ بغیر اس کے ایمان کا تحقق ممکن ہے اور کبھی یہ ساقط ہو جاتا ہے رکن زائد کہنا زیادہ مناسب ہے اس لئے کہ گونگے کے حق میں اور اسی طرح اس شخص کے حق میں جو اپنی زندگی کے آخری وقت میں ایمان لایا ہو اور پھر اس کی زبان شہادتین کی ادائیگی سے عاجز ہو اقرار باللسان کا فرض ساقط ہو جائے گا۔ پس جب اقرار باللسان کسی بھی حق میں سقوط کو قبول کرتا ہے تو رکن زائد ہے تو حاصل یہ نکلا کہ پہلے قول یعنی محققین کے نزدیک اقرار باللسان محض شرط ہے اور ایمان کی حقیقت سے خارج ہے۔ اور دوسرے قول کے مطابق اقرار باللسان رکن ہے اور ایمان کی حقیقت میں داخل ہے لیکن یہ سب اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ کسی شخص سے اقرار باللسان کا مطالبہ نہ کیا جائے اور وہ شخص اقرار باللسان سے سکوت اختیار کرے لیکن جب اس سے اقرار باللسان سے رک جائے تو سب کے نزدیک بالاتفاق کافر ہوگا جیسے کہ ابو طالب حضور کے مطالبہ کے وقت اقرار باللسان سے رک گئے تھے جس کی وجہ سے ان کی غیر مومن ہونے کا فیصلہ ہے اب سمجھیے دو مسلک ہوئے تو ماتن نے ان دونوں مسلکوں کو اس طور پر بیان کیا ہے کہ پہلے جمہور محدثین کے مقابلہ میں صرف جمہور محققین کے قول کو نقل کر دیا اور جمہور محققین کے قول میں دوسرے قول والے بھی شامل ہیں کیونکہ تصدیق قلبی کو ایمان کا رکن وہ لوگ بھی مانتے ہیں پھر آگے چل کر اپنے قول ثم اختلف کے ذریعہ جمہور محققین

کتب فی قلوبہم الایمان اور قلبہ مطمئن بالایمان اور ولم تؤمن قلوبہم۔ چونکہ آیت ولما یدخل الایمان فی قلوبکم ان
تمام آیات میں اللہ تعالیٰ نے ایمان کی نسبت قلب کی طرف کی ہے بعض آیات میں قلب کو ایمان کا ظرف بنا کر اور بعض میں
قلب کو ایمان کا مسند الیہ بنا کر جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قلب ایمان کا محل ہے یا ایمان قلب کی صفت ہے اور یہ بات
ظاہر ہے کہ ایمان کے اندر تصدیق کے علاوہ قلب کی دوسری صفات تو معتبر نہیں ہیں پس تصدیق متعین ہو گئی تو
ہمارا مقصود ثابت ہے دوسری دلیل نقلی مذہب مخالف کے لئے اس کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت ایمان میں عمل کو داخل
نہ مانئے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بہت سی جگہوں پر عمل کا ایمان پر عطف کیا ہے نیز ایمان کے ساتھ ساتھ معاصی کا تذکرہ فرمایا ہے
جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور عمل میں تغایر ہے اور ایمان معاصی کے ارتکاب کے باوجود باقی رہتا ہے۔ اب رہی یہ
بات کہ کن کن مواضع پر عمل صالح کا ایمان پر عطف کیا ہے اور تغایر کیسے مستفاد ہوتا ہے اور کن آیات میں معاصی کے ساتھ ایمان
کا تذکرہ فرمایا تو آگے ذکر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان الذین آمنوا وعملوا الصٰلحٰت فرمایا، اس آیت کے اندر عمل صالح کا ایمان
پر عطف کیا گیا ہے اور اصل عطف میں یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں مغایرت ہو، پس ایمان اور عمل صالح میں مغایرت
ہے اور جب عمل صالح اور ایمان میں مغایرت ہے تو پھر اعمال کو جزو ایمان قرار دینا کیسے درست ہوگا اور وہ آیتیں کہ
جن میں معاصی کے ساتھ ایمان کا تذکرہ ہے یہ ہیں۔ وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا یعنی اگر مؤمنین کی دو
جماعتیں آپس میں قتال کریں تو دیکھئے اس آیت کے اندر سب سے بڑی معصیت یعنی قتل کا حامل کیا گیا ہے طائفتان
من المؤمنین پر یعنی ان دو جماعتوں پر جو صفت ایمان کے ساتھ متصف ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ تعلیق الحکم بالمشتق
موصوف بصفت یدل علی حصول تلک الصفت حال التعلق یعنی کسی شئ موصوف بالصفت کے ساتھ جب کوئی حکم
متعلق ہوتا ہے تو یہ تعلق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تعلق کے وقت بھی وہ صفت موصوف کے اندر موجود ہے پس
یہاں اقتتلوا کا طائفتان کے ساتھ تعلق ہے اور طائفتان صفت ایمان کے ساتھ متصف ہے لہذا قاعدہ کے مطابق
اقتتال کے وقت طائفتان کے اندر صفت ایمان موجود رہے گی۔ تو دیکھئے اس آیت سے یہ معلوم ہوا کہ قتل جیسے اشد
الکبائر کے ارتکاب کے وقت مؤمنین سے ایمان مسلوب نہیں ہوتا بلکہ موجود رہتا ہے پس معتزلہ و خوارج کا مرتکب کبیرہ
کو خارج عن الایمان قرار دینا کیسے درست ہوگا۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ یعنی اے مؤمنین تمہارے مقتولین
کے بارے میں قصاص واجب ہے۔ دیکھئے اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے کتب علیکم القصاص کو ایمان کے ساتھ مخاطب
فرمایا ہے اور کتب علیکم القصاص سے مراد قاتل ہے کیونکہ قصاص تو قاتل ہی کے ذمہ واجب ہوتا ہے تو گویا اللہ تعالیٰ نے قاتل
کو ایمان کے ساتھ مخاطب فرمایا جس سے یہ معلوم ہوا کہ ارتکاب کبیرہ سے ایمان مسلوب نہیں ہوتا ہے۔

ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانہم بظلم اولٰئک لہم الامن وہم مہتدون اس آیت سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے
کہ ایمان ظلم کے باوجود رہ سکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اپنے ایمان کو ظلم سے
نہیں ملایا وہ لوگ ہدایت پر ہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ لوگ جو ایمان لائے اور اپنے ایمان کو ظلم کے ساتھ ملا دیا وہ
ہدایت پر نہیں ہیں۔۔۔

مع ما فيه من قلة التغيير لانه اقرب الى الاصل وهو متعين الارادة في الآية اذا المتعدى بالباء هو التصديق وفاقا

ترجمہ: باوجود اس کے کہ صرف تصدیق قلبی ماننے کی صورت میں کم تبدیلی ہے کیونکہ یہ معنی لغوی معنی سے قریب ترین ہیں اور آیت میں تو یہی معنی متعین ہیں کیونکہ ایمان متعدی بالباء سے بالاتفاق تصدیق ہی مراد ہوتی ہے۔

(دلیل مجمع) گذشتہ: تو دیکھئے ایمان ظلم کے ساتھ ملتبس ہو سکتا ہے اگرچہ اس التباس کے وقت ہدایت کا لازمہ جو امن ہے ظلم اگرچہ کبیرہ ہے تو ایمان کا ظلم کے ساتھ ملتبس ہونا اس کا گناہ کبیرہ کے ساتھ ملتبس ہونا ہے اور جب آیت سے ایمان کا گناہ کبیرہ کے ساتھ ملتبس ہونا ثابت ہے تو پھر مرتکب کبیرہ کو خارج عن الایمان کہنا کیسے درست ہوگا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا فمن عفی له من اخیه شیء یہاں مقتول کو قاتل کا بھائی قرار دیا ہے اور یہ طے ہے کہ یہاں اخوت سے اخوت نسبی مراد نہیں بلکہ اخوت ایمانی مراد ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انما المومنون اخوة پس جب مقتول کو قاتل کا اخ قرار دیا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ قتل کے باوجود اخوت ایمانی باقی رہے گی۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا یا ایها الذین آمنوا توبوا الی الله توبة نصوحا اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے مومنین کو توبہ کا حکم فرمایا ہے اور توبہ بغیر گناہ کے نہیں ہو سکتی کیونکہ توبہ نام ہے الندامة علی الذنب الماضی والعزم علی ترکہ فی المستقبل یعنی گذرے ہوئے گناہ پر شرمندہ ہونا اور آئندہ کے لئے اس کے چھوڑ دینے کا پختہ ارادہ کر لینا پس جب اللہ تعالیٰ نے مومنین کو توبہ کا حکم دیا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مومنین کے اندر گناہ موجود ہیں۔ پس جب ان آیات سے گناہ کے باوجود ایمان کی بقا معلوم ہوتی ہے تو پھر معتزلہ کا مرتکب کبیرہ کو خارج عن الایمان قرار دینا کیسے درست ہوگا یہ دلیلیں بھی ہیں نقض مذہب مخالف کے لئے۔

تقسیم: صاحب تفسیر دلیل مجمع دلیل معقول کو جواب سے جامع کر کے فرماتے ہیں کہ ایمان شرعی کی حقیقت صرف تصدیق یا تصدیق بالقلب بالضرورت اہم کو قرار دینا زیادہ درست ہے بمقابلہ تصدیق یا اقرار یا اس کی طرح تصدیق یا اقرار اور عمل کے مجموعہ کو قرار دینے کے کیونکہ پہلے معنی کے اندر تغیر کم ہے اس لئے کہ پہلے معنی اپنے لغوی معنی کے زیادہ قریب ہیں اس لئے کہ لغت کے اندر مطلقاً تصدیق کے معنی تھے اور شریعت میں اگر تصدیق معتبر ہوگئی تو بس اطلاق و تقیید کا فرق رہا بخلاف دوسرے دو معنی کے کہ ان معنی پر پہلے معنی سے بہت زیادہ لغوی بعد ہو جاتا ہے اس طور کہ پہلے معنی یعنی معنی لغوی صرف تصدیق کے تھے اور یہ بسیط ہے اور اب وہ تین کا مجموعہ ہو گیا جس کی وجہ سے مرکب ہے اور بسیط و مرکب میں بعد ہوتا ہے تو حاصل یہ ہوا کہ محققین کے مسلک کے اعتبار سے ایمان کے معنی اقرب الی الاصل ہیں اور دوسرے دو قولوں کے اعتبار سے ابعد عن الاصل ہیں اور دوسرے یہ ہے کہ اقرب الی الاصل راجح ہوتا ہے بمقابلہ ابعد عن الاصل کے لہٰذا محققین کے بیان کردہ معنی راجح ہیں بمقابلہ دوسرے دو معنی کے تو دیکھئے اس دلیل سے مسلک بھی ثابت ہوگیا اور مذہب مخالف کی نفی بھی ہوگئی پھر بھی

ثم اختلف في ان مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود ام لابد من انضمام اقرار به للمتمكن منه ولعل الحق هو الثاني لانه تعالى ذم المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر وللمانع ان يجعل الذم للانكار لا لعدم الاقرار۔

ترجمہ:- پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا حصول نجات کے لئے صرف تصدیق بالقلب کافی ہے کیونکہ مقصود یہی ہے یا جس کو قدرت حاصل ہے اس کے لئے تصدیق کے ساتھ اقرار باللسان بھی ملانا ضروری ہے اور شاید دوسری بات حق بجانب ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کوتاہ جاہل کے مقابلے میں معاند کی زیادہ مذمت فرمائی ہے اور معترض کو یہ حق ہے کہ کہے کہ قرآن میں مذمت صرف انکار کی وجہ سے ہے عدم اقرار کی وجہ سے نہیں۔

دلیل محدثین: صاحب تحقیق نے مسلک کی تائید میں یہ بات بھی ذکر کی ہے کہ آیت کے اندر بھی ایمان کے معنی تصدیق کے متعین ہیں کیونکہ ماقبل میں گذر چکا ہے کہ جب ایمان کو باء کے ساتھ متعدی کیا جاتا ہے تو تصدیق کے اندر اعتراف کے معنی کی تضمین کر لی جاتی ہے اور تضمین اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ متضمن فیہ موجود ہو یعنی آیت کے اندر اعتراف کے معنی کی تضمین کر کے باء اسی وقت استعمال ہو سکتا ہے جبکہ پہلے سے ایمان کے اندر تصدیق کے معنی موجود ہوں۔ تو محدثین کی اس تائید میں ایک اعتراض ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ شارح نے ماقبل میں ایمان کے دو معنی یعنی تصدیق اور وثوق بیان کر کے یہ بات کہی تھی کہ الذین یؤمنون بالغیب میں دونوں معنی یؤمنون بالغیب کے اندر ہو سکتے ہیں اور تائید کے اندر کہا گیا کہ صرف تصدیق ہی کے معنی متعین ہیں لہٰذا مصنف کی عبارت میں تناقض ہو رہا ہے۔

جواب یہ ہے کہ پہلا مضمون کے اندر معنی لغوی مراد ہیں اور متعین الاولہ میں معنی شرعی مراد ہیں لہٰذا جب حیثیت بدل گئی تو تناقض مرتفع ہو گیا۔

اور معتزلہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں جو ایمان کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد ایمان کامل ہے یا یہ کہ ایمان سے مراد اطاعت ہے یعنی زنا کرنے کے وقت بندہ مطیع نہیں رہتا یا یہ کہ ایمان سے مراد نور ایمان ہے یعنی زنا کرنے کے وقت بندے کے اندر نور ایمان نہیں رہتا اور یہ معنی بعض صحابہ سے منقول ہیں۔ یا ایمان کی نفی کرنا بطور ترہیب کے ہے یعنی زنا کرنے کے وقت مومن مثل کافر کے ہو جاتا ہے یا ایمان سے مراد حیا ہے کیونکہ حضور نے فرمایا ہے الحیاء شعبۃ من الایمان تو اب معنی یہ ہوں گے کہ بندہ کے اندر زنا کرنے کے وقت حیا باقی نہیں رہتی بہرنوع حدیث میں اصل ایمان کی نفی مقصود نہیں لہٰذا معتزلہ اس حدیث سے استدلال نہیں کر سکتے ہیں۔

☆ ☆ ☆

والغیب مصدر وصف به للمبالغة کالشهادة فی قوله تعالیٰ عٰلِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ والعرب تسمی المطمئن من الارض والخمصة التی تلی الکلیة غیبا او فیعل خفف کقیل ،

ترجمہ:۔ اور غیب مصدر ہے اس کو مبالغۃً ذوات کی صفت بنا دیا گیا جیسا کہ شہادۃ اللہ تعالیٰ کے ارشاد عالم الغیب والشہادۃ میں۔ اور اہل عرب پست زمین اور اس سوراخ کو جو گردے کے قریب ہوتا ہے غیب کہتے ہیں۔ یا یہ فیعل کے وزن پر صفت ہے پھر تخفیف کر کے غیب بنا دیا گیا جیسے قیل میں تخفیف کی گئی ہے۔

دلیلِ مذکورہ گذشتہ، بلکہ غیبیات ایمان میں زیادتی کا ذریعہ ہے کیونکہ نفس ایمان نام ہے نفس تصدیق کا اور نفس تصدیق قلب کا فعل ہے اس میں کمی اور زیادتی نہیں۔

اس کے بعد سمجھئے کہ ایمان اور اسلام کے مفہوم لغوی میں تو فرق ہے مگر ان کے مصداق میں کوئی فرق نہیں۔ مفہوم لغوی میں تو اس لئے فرق ہے کہ ایمان نام ہے تصدیق قلبی کا اور اسلام نام ہے انقیاد ظاہری کا مگر مصداق شرعی کے اعتبار سے دونوں میں تساوی ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کل مؤمن مسلم وکل مسلم مؤمن۔

تفسیر:۔ اب یہاں سے تیسری بحث غیب کی تحقیق اور اس کی مراد کے بارے میں بیان کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ غیب مصدر بھی ہو سکتا ہے اور صفت مشبہ بھی۔ اگر اس کو مصدر مانا جائے تو اس کے معنی ہوں گے پوشیدہ ہونے کے اور یہ چار وزن پر آتا ہے غیبا، غیبۃ، غیابا، غیوبا۔ اسی وجہ سے عرب والے پست زمین کو بھی غیب کہتے ہیں کیونکہ وہ بھی نظروں سے پوشیدہ ہوتی ہے اور عرب والے اس سوراخ کو بھی غیب کہتے ہیں جو گردوں سے متصل ہوتا ہے اور اس کے ذریعہ جونک لگائی جاتی ہے کیونکہ وہ سوراخ بھی نظروں سے پوشیدہ ہوتا ہے۔ قاضی صاحب نے جو کہا المطمئن من الارض تو یہ لفظ مطمئن ظرف بھی ہو سکتا ہے اور اسم فاعل بھی۔ اگر ظرف ہے تو معنی یہ ہیں کہ وہ زمین کہ جس میں اطمینان حاصل کیا جائے اور ظاہر ہے کہ قضائے حاجت کے واسطے پست زمین میں اطمینان حاصل کیا جاتا ہے اور اگر اسم فاعل مانا جائے تو زمین کی طرف اسناد مجازاً ہوگا اور یہ نسبت الشیء باسم الظرف کے قبیل سے ہوگا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ اسم فاعل نسبتی ہو اور اب معنی ہوں گے اطمینان والی زمین جیسے تامر اور لابن یعنی صاحب تمر اور صاحب لبن اور یہاں غیب سے مراد ذوات غیب ہیں اور ذوات غیبیہ کو غیب مصدر کے ساتھ مبالغۃً متصف کیا گیا جیسے کہ باری تعالیٰ کے قول عالم الغیب والشہادۃ میں الشہادۃ سے مراد ذوات مشاہدہ ہیں اور ذوات کو مصدر شہادت کے ساتھ مبالغۃً متصف کر دیا گیا پس اسی طرح یومنون بالغیب میں بھی ذوات کو مصدر غیب کے ساتھ متصف کیا گیا اور اگر صفت مشبہ مانا جائے تو غیب اصل میں تھا غیوب دو یا کے اجتماع کی وجہ سے ادغام کر دیا غیّب ہو گیا تخفیف کی وجہ سے ایک یا کو حذف کر دیا گیا۔

تفسیر ۲۹: اب یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ غیب کا لفظ جہاں بھی آیا ہے اس کے مراد معنی دو چیزیں ہیں کہ جو آنکھ
جن کا ادراک نہ کر سکیں یہ حواس خمسہ بدیہی نہ ہوں۔ پھر اس غیب کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ جس پر دلائل عقلیہ اور نقلیہ قائم
نہ ہوں اللہ اس کی طرف باری تعالیٰ نے اپنے ارشاد "وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمھا الا ھو" سے اشارہ فرمایا ہے۔ اور دوسری
قسم یہ کہ جس پر دلائل عقلیہ یا نقلیہ ہوں جیسے صانع عالم اور صفات باری اور یوم آخرت اور اس کے احوال ان سب پر دلائل
قائم ہیں۔ وہ جو اللہ ولی الآیۃ سے بیان کرتے ہیں کہ اس آیت میں غیب سے کیا مراد ہے تو اس کے بارے میں تین قول ہیں۔
اور یہ تینوں قول موقوف ہیں بالغیب کی با کے تعین پر کیونکہ با کی تین قسمیں ہیں ایک یہ کہ صلہ کی ہو۔ دوم یہ کہ مصاحبت
کی ہو۔ سوم یہ کہ استعانت کی ہو۔

با صلہ کا مطلب یہ ہے کہ با کا مدخول بالواسطہ ماقبل کا مفعول ہو اور با مصاحبت کا مطلب یہ ہے کہ با کا
ماقبل ما بعد کے ساتھ متلبس ہو اور با استعانت کا مطلب یہ ہے کہ با کا مدخول ماقبل کے فعل کے لئے ذریعہ اور واسطہ ہو۔
اب جنہوں نے با کو صلہ کا مانا ہے وہ کہتے ہیں کہ غیب سے مراد اشیاء غیبیہ ہیں اور بالغیب یؤمنون کا مفعول ہے۔ اب معنی
یہ ہوں گے کہ وہ لوگ ان چیزوں پر ایمان لاتے ہیں جو غائب ہیں اور جو لوگ با کو مصاحبت کے لئے مانتے ہیں وہ کہتے
ہیں کہ غیب کے معنی غیبوبت اور خفا کے ہیں اور اس وقت یہ بالغیب حال ہوگا یؤمنون کے فاعل کا اور معنی ہوں گے
کہ وہ لوگ جو ایمان لاتے ہیں اس حال میں کہ وہ غائب ہیں تم سے یعنی جس طرح تمہاری موجودگی میں ایمان رکھتے
ہیں اسی طرح تمہاری عدم موجودگی میں بھی ایمان رکھتے ہیں۔ اس طرح نہیں جس طرح کہ منافقین جب مسلمانوں سے ملتے
ہیں تو کہتے ہیں آمنا اور جب خلوتوں میں اپنے سرداروں کے پاس چلے جاتے ہیں تو کہتے ہیں انا معکم۔

اب رہی یہ بات کہ جب ایمان لانے والے غائب ہوں گے تو غیب عنہ کون ہوں گے تو غیب عنہ صحابہ بھی ہو سکتے
ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اگر غیب عنہ صحابہ کو مانا جائے تو معنی ہوں گے اس حال میں کہ وہ غائب ہیں مسلمانوں
سے یعنی جس طرح مومنین میں بیٹھے ہوئے ایمان رکھتے ہیں اسی طرح خیال میں آ کر بھی ایمان رکھتے ہیں منافقین
کی طرح نہیں ہیں اور اگر غیب عنہ مومن ہے یعنی حضور کو مانا جائے تو معنی ہوں گے اس حال میں کہ وہ ایمان
رکھتے ہیں حضور کے غائب ہونے کے باوجود۔ اس وقت یہ آیت تمام طور سے صحابہ کے بعد والے لوگوں کے بارے
میں ہوگی۔ اور اس کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول بھی کر رہا ہے۔

ان کا قول ہے کہ ایک مرتبہ ان کے سامنے لوگوں نے حسرت کرتے ہوئے کہا کہ حضور کا معاملہ صحابہ پر بالکل واضح
اور ظاہر تھا اور ان کا ایمان بمقابلہ ہمارے ایمان کے قوی ہوگا۔ تو حضرت ابن مسعودؓ نے ان کو تسلی دیتے
ہوئے کہا ما آمن احد افضل من الایمان بغیب یعنی کسی شخص کے ایمان سے کسی کا ایمان افضل نہیں جو
حضور کے غائب ہونے کے باوجود ایمان لایا پھر اس کے بعد حضرت ابن مسعودؓ نے یہ آیت پڑھی "الذین یؤمنون
بالغیب" تو دیکھئے حضرت ابن مسعود رضہ کے قول سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ غیب عنہ حضور ہیں یا ابن مسعودؓ

کا یہ قول محض احتمال تھا تسلی دینے کے لئے ورنہ حقیقت پر مبنی نہیں تھا۔
لیکن ابن مسعودؓ کے قول پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ تمہارا ایمان افضل ہے صحابہؓ کا ایمان
سے اس لئے کہ صحابہؓ تو آپ کا مشاہدہ کر کے ایمان لائے لیکن تم بغیر مشاہدہ کئے ہوئے ایمان لائے ہو تو ہم سوال کرتے
ہیں کہ مومن بہ ذات رسول اللہ ہے یا نبوت ہے۔ ظاہر ہے ذات رسول اللہ ﷺ تو مومن بہ نہیں ہے بلکہ نبوت ہے اور
نبوت بھی ایک امر مخفی ہے لہٰذا ابن مسعودؓ کا یہ کہنا کیسے درست ہو گا کہ صحابہؓ مومن بہ کو دیکھ کر ایمان لائے ہیں۔
جواب یہ ہے کہ چونکہ صحابہؓ نے دلائل نبوت اور معجزات کا مشاہدہ کیا تھا اس لئے دلائل کو عین دال ان کو نفس نبوت
کو مشاہد قرار دیدیا۔

صاحب روح المعانی نے بھی اس دوسرے قول کو ترجیح دی ہے یعنی بالغیب حیث کے لئے ہے صلہ کا نہیں ہے اور
وجہ ترجیح یہ بیان کی کہ اگر پہلا قول لیا جائے تو اس میں دو خرابیاں لازم آئیں گی اول یہ کہ آپ نے غیب سے مراد
اشیاء غیبیہ لی ہیں تو اس کے تحت تمام اشیاء غیبیہ آگئیں اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا و بالآخرۃ ہم یوقنون اور
آخرت بھی اشیاء غیبیہ میں سے ہے اور آخرت کا بالغیب پر عطف کیا گیا ہے تو اس صورت میں معطوف اور معطوف
علیہ میں اتحاد ہو گیا۔ حالانکہ معطوف و معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ غیب یہاں پر مطلق
ہے اگر یہاں کو صلہ کی مان کر غیب سے امور غیبیہ مراد ہوں گے تو مطلقاً اشیاء غیبیہ مومن بہ ہوں گی تو اس صورت میں
ایسی مخفی چیزوں کا بھی جاننا لازم آئے گا جن کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کیا ہے یعنی مفاتح الغیب لا یعلمہا
الا ہو اور جاننا اس لئے لازم ہے کہ ایمان فرع ہے علم کی تو جب آپ نے ان کو مومن بہ مانا تو گویا وہ آپ کو
معلوم بھی ہیں ان دونوں خرابیوں کا جواب دیا جاتا ہے :

پہلی خرابی کا جواب یہ ہے کہ یؤمنون بالغیب کے اندر تمام اشیاء غیبیہ اجمالاً مذکور ہیں پھر ان میں سے بعض
کو تفصیلاً بیان کر دیا یعنی آخرت کو اب اجمال و تفصیل کا فرق ہو گیا لہٰذا معطوف و معطوف علیہ میں تغایر
ہو گیا اتحاد نہیں رہا۔ اور دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ غیب سے مراد مطلق اشیاء مخفیہ نہیں ہیں بلکہ وہ اشیاء مخفیہ
مراد ہیں جن پر دلائل عقلیہ یا نقلیہ قائم ہوں لہٰذا ان اشیاء مخفیہ کا جاننا لازم نہیں آئے گا جن کا علم باری
تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کیا ہے :

اس پر پھر اعتراض ہو گا کہ آپ کا یہ کہنا کہ ہم صرف دوسری قسم پر ایمان رکھتے ہیں درست نہیں کیونکہ آپ وعندہ
مفاتح الغیب لا یعلمہا الا ہو پر بھی تو ایمان رکھتے ہیں اور یہ قسم اول میں سے ہے :

جواب یہ ہے کہ مفاتح غیب پر بطور اجمال کے ایمان رکھتے ہیں یعنی ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مفاتح غیب حق ہیں جن کو اللہ
کے سوا کوئی نہیں جانتا اور اس اعتبار سے یہ مدلول آیت ہے لہٰذا یہ بھی قسم ثانی میں داخل ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ
بالغیب کی با حال مانی جائے اس صورت میں غیب سے مراد قلب ہو گا اور مطلب یہ ہوگا کہ وہ لوگ اپنے قلوب سے
ایمان لاتے ہیں اس شخص کی طرح نہیں کہ جو اپنی زبانوں سے کہتے ہیں اور قلوب میں کچھ نہیں ہے یہ تین قول ہیں اول
کی بنا پر با تعدیہ کے لئے ہو گی اور ثانی کی بنا پر مصاحبت کے لئے اور ثالث کی بنا پر الہ کے لئے ہو گی۔

تشبیہ دی گئی تسویہ افعال کو اور اس تشبیہ کے نتیجہ میں جو مصدر تسویہ اجسام کے معنی کو ادا کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے
یعنی مصدر اقامت اس کو تسویہ افعال کے اندر استعمال کرنے لگے اور اس کی تبعیت میں مصدر مشبہ بہ کے مشتقات کو
مشبہ کے اندر استعمال کرنے لگے یعنی تعدیل الارکان کے اندر استعارہ تبعیہ کی صورت یہ ہی ہے کہ تعدیل الارکان کو جو از
قبیل تسویہ افعال ہے تشبیہ دی گئی تسویہ اجسام کے ساتھ اور اس تشبیہ کے نتیجہ میں مصدر مشبہ بہ کے مشتق یعنی یقیمون
کو مشبہ یعنی تعدیل ارکان کے معنی اشتقاقی میں بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال کرلیا اور وجہ شبہ تعدیل الارکان اور
تسویہ اجسام میں یہ ہے کہ جس طرح تسویہ اجسام کی صورت میں جسم مستقیم اور سیدھا ہو جاتا ہے اسی طرح تعدیل
الارکان کے اندر بھی افعال مستقیم اور درست ہو جاتے ہیں۔ دوسرے معنی مواظبت کے ہیں زید یہ اقوم میں اقامت
السوق سے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ بازار رائج ہو جائے اور اقمت السوق یا اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ نافق
بازار کو رائج کر دے اس معنی کے اعتبار سے بھی یقیمون کا استعمال بطور استعارہ تبعیہ کے ہے اور اس کی توضیح یہ
ہے کہ اصل معنی قیام واقامت کے شئ کا طول پر کھڑا ہونا اور کسی چیز کو گر جانے کے بعد اس کے طول پر کھڑا کر دینا
ہے پھر استعمال ہونے لگا رواج دینے اور رائج ہونے کے معنی میں بنا بر رائج ہونے کے معنی میں اور اقامت رواج دینے کے معنی
میں استعمال ہوا اور اس دوسرے معنی کا اصل معنی کے ساتھ تو مناسبت یہ ہے کہ جس طرح سیدھا کھڑا کر دینے کی صورت
میں شئ کا حال حسن ہو جاتا ہے اسی طرح رواج دینے کی صورت میں بھی شئ مروجہ کا حال حسن ہو جاتا ہے اور یہ اقامت
کا استعمال رواج دینے کے معنی میں حقیقت عرفیہ ہے پھر استعمال کے ساتھ تشبیہ دی گئی مواظبت و مداومت کو اور
پھر بطور استعارہ تبعیہ کے مصدر اقامت کے مشتق یعنی یقیمون کو مشبہ یعنی مواظبت کے معانی اشتقاقی کے اندر
استعمال کرلیا اور مواظبت جو کہ مشبہ ہے اور اس کے مشبہ بہ یعنی اقامت بمعنی الترویج میں وجہ تشبیہ ہے کہ جس طرح
رواج دی ہوئی چیز مرغوب فیہ اور مہتم بالشان ہوتی ہے اسی طرح جس چیز کا دریہ مواظبت ہوتی ہے وہ بھی مرغوب
فیہ اور مہتم بالشان ہوتی ہے اور جس طرح وہ چیز جس کا رواج نہیں ہوتا غیر مرغوب فیہ ہوتی ہے اسی طرح جس چیز پر مواظبت
نہیں کی جاتی وہ بھی غیر مرغوب فیہ ہوتی ہے قاضی صاحب نے ایک شعر پیش کیا ہے جس کے اندر اقامت ترویج کے معنی
میں مستعمل ہے ع اقامت غزالۃ سوق الضراب ۔ لاہل العراقین حولا قمیطا۔
یہ شعر ایمن ابن خریم الانصاری کے طویل قصیدہ سے منتخب کیا گیا ہے یہاں پر سوق کا لفظ شاعر نے بطور تمثیل کے
استعمال کیا ہے صورت یہ ہوئی کہ جنگی ہنگاموں کو ان سب باتوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو بازار وغیرہ میں ہوا کرتے
ہوتے ہیں پھر بطور تمثیل کے مشبہ بہ کے لازم یعنی سوق کو ذکر کر دیا ضراب قتال کے معنی میں ہے عراقین سے مراد کوفہ و بصرہ
ہے اور قمیط کہتے ہیں کامل کو ترجمہ شعر کا یہ ہے کہ غزالہ نامی عورت نے بازار جنگ کو رائج کر رکھا ہے اہل کوفہ و بصرہ
کے لئے مکمل سال تک۔ اس شعر سے غزالہ اور حجاج بن یوسف کے درمیان پیش آمدہ واقعہ کی طرف اشارہ کرنا ہے۔
واقعہ یہ ہوا کہ حجاج بن یوسف نے غزالہ کے شوہر شبیب خارجی کو جو فرقہ خوارج کا سردار تھا قتل کر دیا تھا
اس کی عورت بہت شجاع اور باغیرت تھی اس نے بدلہ لینے کی غرض سے ایک لشکر تیار کیا اور حملہ آور
ہوئی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس وقت حجاج بن یوسف کے لشکر والوں کی تعداد تیس ہزار تھی اور غزالہ کے لشکر کی تعداد

أو يشمّرون لأدائها من غير فتور ولا توانٍ من قولهم قام بالأمر وأقامه إذا جدّ فيه وتجلّد وضدّه قعد عن الأمر وتقاعد أو يؤدونها عبّر عن أدائها بالإقامة لاشتمالها على القيام كما عبّر عنها بالقنوت والركوع والسجود والتسبيح ؛

ترجمہ:- یا یقیمون الصلوٰۃ کے معنی ہیں کہ وہ لوگ نماز کی ادائیگی کے لئے بغیر سستی اور کوتاہی کے کوشش کرتے ہیں یہ معنی ماخوذ ہیں عرب کے قول قام بالامر واقامہ سے جبکہ کسی کام کو کوشش و ہمت کے ساتھ تمام کیا جائے اور اس کی ضد قعد عن الامر وتقاعد ہے جس کے معنی کسی کام سے سست ہو کر بیٹھ رہنا یا یہ معنی ہیں کہ وہ لوگ نماز ادا کرتے ہیں نماز کے قیام پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ادائیگی نماز کو اقامت کے لفظ سے تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ نماز کو قنوت و رکوع اور سجود اور تسبیح کے لفظ سے دوسرے مواقع پر تعبیر کیا گیا ہے ؛

تفسیر:- مگر حد تو یہ ہے ایک خارجیہ تھی غزالہ نے بہت ہی ثابت قدمی کے ساتھ مکمل ایک سال تک حجاج سے مقابلہ کیا اور آخر کار حجاج کو شکست دیدی اور حجاج شکست کھا کر بھاگ گیا تب غزالہ نے اس کی جامع مسجد کے اندر نماز فجر ادا کی اور دو سورہ بقرہ کی تلاوت کی ان دونوں سے حجاج بن یوسف کی ذلت و خواری کو ظاہر کرنا تھا اسی وجہ سے بعض شعراء نے اس جنگ کے بعد حجاج بن یوسف کے بارے میں یہ کلمات استعمال کئے ہیں ۔

أسد عليّ وفي الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر

هلّا كررت على غزالة في الوغى بل كان قلبك في جناحي طائر

ترجمہ:- تو ہم پر تو شیر ہے مگر لڑائیوں میں شتر مرغ ہے جو اپنے پر سے کھلے ہوئے ہو اور سیٹی بجانے والے کی آواز سے بھی بھاگ جاتا ہو سامنے جنگ اور لڑائی میں غزالہ پر حملہ آور کیوں نہیں ہوا تھا اس وقت تو تیرا دل ایسا کمزور تھا جیسے چڑیا کا دل ہو اس کے دو پروں کے درمیان ہوتا ہے ۔

تفسیر:- یقیمون کے تیسرے معنی تشمرون لادائہا کے ہیں یعنی نماز کو بغیر سستی و کوتاہی کے چستی و توانائی کے ساتھ ادا کرنا یہ معنی ماخوذ ہیں قام بالامر واقامہ سے یہ عرب والے اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی کام کو قوت کے ساتھ اور کوشش کے ساتھ ادا کرتا ہے اور اس کے مقابلہ میں قعد عن الامر وتقاعد آتا ہے جس کے معنی آتے ہیں کسی چیز کو سستی کے ساتھ ادا کرنا ہے ہمت ہار کر بیٹھ جانا یقیمون کا استعمال یقیمون الصلوٰۃ کے اندر اس تیسرے معنی کے اعتبار سے مجاز مرسل ہے اور مجاز مرسل یہاں اس طور پر ہے کہ مسبب یا ملزوم بول کر اس کا سبب یا لازم مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ اقامت کے اصل معنی سیدھا کھڑا کر دینا اور سیدھا کر دینا چستی اور توانائی کے سبب سے ہوتا ہے کیونکہ انسان جب تک چستی اور توانائی سے کام نہ لے تب تک کسی چیز کو سیدھا کھڑا نہیں کر سکتا تو گویا سیدھا کھڑا کرنا مسبب

وتمسکوا بشمول الرزق بقولہ علیہ الصلاۃ والسلام فی حدیث عمرو بن قرۃ لقد رزقک اللہ طیبا فاخترت ما حرم اللہ علیک من رزقہ مکان ما احل اللہ لک من حلالہ وبانہ لو لم یکن رزقا لم یکن المتغذی بہ طول عمرہ مرزوقا ولیس کذلک لقولہ تعالیٰ وَمَا مِنْ دَابَّۃٍ فِی الْاَرْضِ اِلَّا عَلَی اللّٰہِ رِزْقُہَا

ترجمہ: اور اہل سنت والجماعت نے رزق کو عام ثابت کرنے کے لئے ارشاد نبوی سے استدلال کیا ہے جو عمرو بن قرہ کے واقعے میں موجود ہے (آپ نے عمرو بن قرہ سے فرمایا کہ خدا نے تجھ کو پاکیزہ و حلال رزق عطا فرمایا مگر تو نے اس کے حلال رزق کو چھوڑ کر اس کے بدلے وہ رزق اختیار کیا جس کو اس نے تجھ پر حرام کر رکھا ہے) اور اہل سنت والجماعت نے اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ اگر حرام رزق خدا نہیں تو پھر جس کو ساری زندگی حرام ہی روزی ملی ہے وہ (از حیات تا ممات) مرزوق نہ ہوگا۔ حالانکہ معاملہ ایسا نہیں اس لئے کہ ارشاد باری ہے وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا (جس سے ہر ذی روح کا مرزوق ہونا ثابت ہوتا ہے)

تفسیر: یہاں سے اہل سنت والجماعت کے دلائل ذکر کر رہے ہیں اہل سنت والجماعت کی اس بارے میں دو دلیلیں ہیں اول دلیل نقلی دوم دلیل عقلی۔ دلیل نقلی حدیث عمرو بن قرہ ہے یہ حدیث ابن ماجہ اور دوسری کتب احادیث کے اندر حضرت صفوان ابن امیہ سے مفصلاً اس طور پر موجود ہے قال کنا عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ جاء عمرو بن قرۃ فقال یا رسول اللہ ان اللہ کتب علی الشقوۃ فلا ارانی ارزق الا من دفی بکفی فاذن لی فی الغناء من غیر فاحشۃ فقال لا آذن لک ولا کرامۃ ولا نعمۃ کذبت ای عدو اللہ لقد رزقک اللہ طیبا فاخترت ما حرم اللہ علیک من رزق۔ ما لک لو قلت بعد ہذہ المقدمۃ ضربتک ضربا وجیعا۔

ترجمہ: حضرت صفوان بن امیہ نے فرمایا کہ ہم حضور کے پاس بیٹھے ہوئے تھے اتفاقاً عمرو بن قرہ حاضر ہوئے اور حاضر ہوتے ہی عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول اللہ تعالیٰ نے ہمارے بارے میں بدبختی کا فیصلہ کر دیا ہے پس تو میں سمجھتا ہوں کہ مجھ کو صرف اپنے ہاتھوں سے دف بجانے کے کسی اور وسیلے سے رزق دیا جائے گا لہٰذا آپ مجھ کو ایسے گانوں کی اجازت دیدیجئے کہ جن میں فحش گوئی نہ ہو حضور نے فرمایا کہ میں تم کو اجازت نہیں دوں گا اور اس کے اندر کوئی عزت و نعمت نہیں ہے۔ اے دشمن خدا تو جھوٹ بول رہا ہے اللہ نے تجھ کو حلال رزق دیا لیکن تو نے یہ مرزوق اختیار کیا جس رزق کو خدا تعالیٰ نے حرام کر رکھا ہے اور دیکھو اگر اس کے بعد تم نے مجھ سے کچھ کہا تو خوب پٹائی کر دوں گا۔ اس حدیث سے جس طرح غناء کی کمائی کا حرام ہونا ثابت ہوتا ہے اسی طرح حرام کا رزق ہونا بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ حضور نے تحریم کی نسبت

اللہ تعالیٰ کی طرف کر کے حرام کو من رزقنٰہم کا متعلق قرار دیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رزق میں سے بعض رزق
کو حرام قرار دیا ہے یہ صورت استدلال اس وقت ہے جبکہ مِن کو تبعیضیہ مانا جائے نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مِن کو بیانیہ مانا
جائے اور رزق بیان ہو ما حرم اللہ کا جس کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزیں رزق ہیں تو ہر طرح احتمال کیا
حاصل یہ کہ ہر صورت میں حرام کا رزق ہونا ثابت ہوتا ہے۔

دوسری دلیل عقلی ہے لیکن وہ دلیل مقدم اور تالی سے مل کر قضیہ شرطیہ متصلہ ہے دلیل یہ ہے کہ لو لم یکن الحرام رزقا
لم یکن المتغذی بہ طول عمرہ مرزوقا والتالی باطل فالمقدم کذلک۔ یعنی اگر حرام رزق نہ ہوگا تو جس شخص کو ساری
زندگی حلال کی روزی نہ ملی ہے وہ مرزوق نہیں ہوگا اور تالی یعنی متغذی بالحرام کا مرزوق نہ ہونا باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ
فرماتا ہے وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا۔ اس آیت کے اندر بہت ہی تاکید سے یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ زمین میں
کوئی بھی چوپایہ نہیں ہے جس کا رزق خدا کے ذمہ نہ ہو بلکہ ہر دابۃ الارض کے رزق کا تکفل اللہ نے کیا ہے اس آیت سے ہر دابہ کا
مرزوق ہونا ثابت ہوتا ہے پس متغذی بالحرام کا غیر مرزوق ہونا باطل ہے اور جب تالی باطل ہے تو مقدم یعنی حرام
کا رزق نہ ہونا بھی باطل ہے کیونکہ بطلان تالی مستلزم ہے بطلان مقدم کو لہٰذا حرام کا رزق ہونا ثابت ہو گیا۔

بعض معتزلہ نے آیت کے حصر کا جواب یوں دیا ہے کہ متغذی بالحرام کو اللہ تعالیٰ حلال رزق بخش کر رہے ہیں۔
مگر وہ بجائے حلال کے حرام کو اپنے اختیار کرتا ہے پس جب اللہ تعالیٰ اس کو حلال رزق بخش کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کی جانب
سے وہ مرزوق ہوا مگر بعد میں اپنے سوء اختیار کی وجہ سے اللہ کے رزق کو اختیار نہیں کیا پس آیت کا حصر حرام کو رزق
نہ قرار دینے کی صورت میں بھی باقی رہا لہٰذا اب آپ کے پاس حرام کو رزق ثابت کرنے کا کیا جواب ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ ہم معتزلہ کی یہ تقریر تسلیم نہیں کیونکہ یہ تقریر صرف بالغ کے اندر ہو سکتی ہے لیکن ہم فرض کرتے ہیں
کہ ایک بچہ ہے جس کا اس کو حرام مل رہا ہے اور بچہ کے اندر تو کوئی اعراض ہے اور نہ سوء اختیار ہے تو یہاں آپ یہ نہیں کہہ
سکتے کہ اللہ نے بچہ کے اندر حلال رزق بخش کیا مگر بچہ نے اپنے سوء اختیار کی وجہ سے اعراض کیا پس بچہ کو مرزوق ثابت کرنے
کے لئے حرام کو رزق ماننا پڑے گا۔ اس پر معتزلہ نے پھر اعتراض کیا۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر آپ آیت کے حصر کو اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ ہر دابہ کو مرزوق ماننا ضروری ہے تو اس بچہ کو آپ مرزوق
کیسے ثابت کریں گے جس نے حلال نہ کھایا اور نہ حرام بلکہ پیدا ہوتے ہی مر گیا۔ جواب اس جیسے بچہ کا مرزوق ہونا آیت سے
ثابت نہیں ہوتا کیونکہ دابۃ میں تنوین وحدت کے معنی میں ہے اس کی اصل یہ ہے کل ما من دابۃ متصفۃ بالمرزوقیۃ وما کذلہا۔
یعنی وہ دابہ جو مرزوق بننے کے لائق ہو اس کا رزق اللہ تعالیٰ کے اوپر ہے اور جو بچہ پیدا ہوتے ہی مر گیا وہ مرزوق بننے کے لائق
ہی نہیں ہے لہٰذا آیت کا حصر باقی رہا اور اس تنوین کی مثال ایسی ہے جیسے کہ فقہاء کا مقولہ ہے کل حیوان یذبح الا السمک
اور لفظ حیوان کی تنوین بھی وحدت کے معنی میں ہے اس کی اصل یوں ہے۔ کل حیوان متصف بالصلاحیۃ بوحیۃ
یذبح یعنی ہر وہ جانور جو ذبح ہو سکنے کے لائق ہو اس کو ذبح کیا جائے گا۔ پس مچھلیاں اور ٹڈیاں اس سے
خارج ہو گئیں کیونکہ وہ لائق ذبح نہیں۔

وتقديم المفعول به للاهتمام وللمحافظة على رؤس الآى وادخال من التبعيضية عليه للكف عن الاسراف المنهى عنه ويحتمل ان يراد به الانفاق من جميع المعاون التى آتاهم الله من النعم الظاهرة والباطنة ويؤيده قوله عليه الصلوٰة والسلام ان علما لا يقال به ككنز لا ينفق منه واليه ذهب من قال ومما خصصناهم به من انوار المعرفة يفيضون ۔

ترجمہ :۔ اور مفعول بہ کو اہتمام اور رؤس آیات کے تحفظ کی خاطر مقدم کر دیا گیا اور مفعول بہ پر من تبعیضیہ کو لانا اس فضول خرچی سے باز رکھنے کے لئے ہے جو شریعت میں ممنوع ہے اور ہو سکتا ہے کہ مما رزقنا ہم سے ان تمام عطیات میں سے خرچ کرنا مراد ہو جو اللہ تعالیٰ نے بندوں کو عطا فرمائی ہیں۔ اب وہ عطیات خواہ نعم ظاہرہ ہی سے ہوں یا نعم باطنہ میں سے اور اس کی تائید فرمان نبی سے ہوتی ہے آپ نے فرمایا اس علم کی مثال جو دوسروں تک نہ پہنچایا جائے اس خزانہ کی سی ہے جس میں سے خرچ نہ کیا جائے اور جن لوگوں نے آیت کی تفسیر ومما خصصناهم به الخ (یعنی ہم نے اپنے خاص بندوں کو جو انوار معرفت عطا کئے ہیں وہ ان کا دوسروں تک فیضان کرتے ہیں) سے کی ہے۔ ان کی مراد بھی یہی معنی ہیں۔

(بقیہ ص گذشتہ) مسلم وغیرہ سب کو ثواب مما رزقنا ہم ینفقون کا ترجمہ یہ ہوگا کہ ہم نے متقین کو جو کچھ بھی دے رکھا ہے خواہ وہ چیزیں حسی مالی ہوں یا روحانی اور معنوی ان تمام میں سے وہ اللہ کے راستے میں خرچ کرتے ہیں۔ اس ترجمہ بعض صوفیا نے مما رزقنا ہم کا ترجمہ کیا ہے وما خصصناهم به من انوار المعرفة یفیضون یعنی ہم نے جو کچھ خصوصی طور پر متقین کو انوار معرفت دے رکھا ہے وہ ان کا فیضان کرتے ہیں۔

اب یہاں پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے اشکال یہ کہ انفاق کہتے ہیں اخراج شی کو اور اخراج ایک فعل حسی ہے پس معنویات میں یہ کیسے پایا جائے گا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ معنوی چیزوں کے فیضان کرنے کو تشبیہ دی گئی انفاق کے ساتھ اور پھر انفاق مشبہ کو مشبہ کے لئے استعمال کر دیا لہٰذا انفاق کا استعمال استعارہ پر مبنی ہے اور اس کی تائید حضور کے فرمان ان علما لا یقال به ککنز لا ینفق منه سے بھی ہوتی ہے بایں طور کہ حضور نے علم کو جو ایک معنوی شی ہے تشبیہ دی ہے کنز کے ساتھ جس سے معلوم ہوا کہ معنوی اشیاء مشابہ ہوتی ہیں اشیاء ظاہری کے اور جب معنوی شی اشیاء ظاہری کے مشابہ ہو گئی تو پھر انفاق کا لفظ معنویات کے لئے بھی استعمال کرنا درست ہو گیا اس تفسیر قول کو مصنف نے احتمال کے درجہ میں ذکر کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اس قول میں انفاق کو اپنے ظاہری معنی سے پھیرنا پڑتا ہے۔

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ هم مؤمنو اهل الكتاب كعبد
الله بن سلام واضرابه معطوفون على الذين يؤمنون بالغيب داخلون معهم في
جملة المتقين دخول اخصين تحت اعم اذ المراد باولئك الذين آمنوا عن الشرك
والانكار وبهؤلاء مقابلوهم فكانت الآيتان تفصيلا للمتقين وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما
او على المتقين وكانه قال هدى للمتقين عن الشرك والذين آمنوا من اهل الملل ويحتمل
ان يراد بهم الاولون باعيانهم ووسط العاطف كما وسط في قوله ـ الى الملك القرم وابن
الهمام ؛ وليث الكتيبة في المزدحم. وقوله ـ يا لهف زيابة للحارث ؛ الصابح
فالغانم فالآيب ؛ على معنى انهم الجامعون بين الايمان بما يدركه العقل جملة و
الاتيان بما يصدقه من العبادات البدنية والمالية وبين الايمان بما لا طريق اليه غير
السمع وكرر الموصول تنبيها على تباين السبيلين او طائفة منهم وهم مؤمنو اهل
الكتاب ذكرهم مخصصين عن الجملة كذكر جبريل وميكائيل بعد الملائكة
تعظيما لشانهم وترغيبا لامثالهم ؛

ترجمہ: اور یہ آیت کے مصداق مؤمنین اہل کتاب ہیں مثلاً عبداللہ بن سلام اور ان جیسے دوسرے حضرات
رضی اللہ عنہم۔ یہ آیت الذین یؤمنون بالغیب پر عطف ہے اور دونوں آیتیں (یعنی معطوف علیہ اور معطوف) ان
کے ما تحت جملۂ متقین میں اس طرح داخل ہیں جیسا کہ دو اخص ایک اعم کے تحت داخل ہوتے ہیں اس لئے کہ الذین
یؤمنون بالغیب سے مراد وہ لوگ ہیں جو شرک و انکار چھوڑ کر ایمان میں داخل ہوئے۔ اور اس آیت سے ان لوگوں
کے مصداق ہیں جو مؤمنین اہل کتاب ہیں اس بنا پر دونوں آیتیں متقین کی تفصیل و تشریح ٹھہریں گی اور یہی حضرت ابن
عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد ہے۔
یا یہ آیت المتقین پر معطوف ہے تو گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا کہ یہ کتاب ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو شرک
سے بچنے والے ہیں اور ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو پہلے اہل کتاب میں سے تھے اور پھر حضور پر ایمان لے آئے اور
یہ بھی احتمال ہے کہ اس آیت میں وہی لوگ مراد لئے جائیں جو الذین یؤمنون بالغیب میں مراد تھے مگر اس تقدیر پر

ترجمہ

یعنی حرف عاطف کو لانا اس غرض پر مبنی ہے کہ یہ حضرات ان دونوں چیزوں کے جامع ہیں یعنی ان چیزوں پر ایمان لانے کے جن کا تفصیل سے ذکر ابھی ادراک ہو سکتا ہے اور ان میں ایمان کے لئے جو چیزیں مصداق اور متعلق کی حیثیت سے ہیں یعنی غیب ذات ہو یا غیب صفات ہو یا ان پر تفصیل پیدا ہونے کے اور ان چیزوں پر جن پر ایمان لانے کے جاتے ہیں جن تک پہونچنے کے لئے بجز دلیل نقلی کے اور کوئی راہ نہیں جس طرح کہ کشف عرف قرآن اہل سنت القرآن و ابن الہمام وغیرہ اور اسی طرح متاخرین کے قول العاطف قائم ہو گیا تب حرف عاطف کا توسط موجود ہے اور اسم موصول کو مکرر ذکر کیا گیا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ ایمان کی دونوں قسموں کی نوعیں مختلف ہیں یا اس آیت سے الذین یؤمنون بالغیب میں کا ایک گروہ مراد لیا جائے اور دوسرا گروہ مؤمنین اہل کتاب میں اور ان کا خاص طور سے تذکرہ ان کی تشریف شان اور ان کے ہم مذہبوں کو رغبت دلانے کے لئے ہے جیسا کہ ملائکہ کے بعد خاص طور سے جبرئیل و میکائیل کا ذکر کرنا اسی غرض سے ہے۔

تفسیر: بیان القرآن میں آیت کے ذیل میں مصنف نے جن میں گزرے ہیں والذین کے عطف اور اس کی مراد پر دوم اقوال کی تحقیق اور اس کی کیفیت پر رسوم ایمان بما انزل الیک و ما انزل من قبلک کی غرض حقیقت پر اہل بحث کا ما حصل یہ ہے کہ جملہ الذین یؤمنون الخ کے اندر از روئے عطف چار صورتیں ہیں جس کو اس طور پر سمجھنا چاہئے کہ یہ جملہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا عطف المتقین پر ہوگا اور یا الذین یؤمنون بالغیب پر اگر متقین پر عطف ہو تو اس وقت متقین سے مراد وہ لوگ ہوں گے جو شرک سے اعراض کر کے ایمان کے اندر داخل ہوئے اور جملہ الذین یؤمنون سے وہ لوگ مراد ہوں گے جو پہلے کسی دین سماوی پر قائم تھے اور پھر اپنے دین سے منتقل ہو کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دین میں داخل ہوئے اس صورت کے اندر الذین یؤمنون بما انزل الخ متقین کے تحت داخل نہیں ہونگے بلکہ دونوں میں تغایر ہوگا اور ترجمہ یعنی ہوگا کہ کتاب ہدایت ہے ان لوگوں کے لئے جو پہلے مشرک تھے اور پھر ایمان لے آئے اور ان لوگوں کے لئے جو پہلے کسی ملت سماویہ پر ایمان رکھتے تھے اور پھر حضور کے دین پر ایمان لے آئے اور اگر اس جملہ کا عطف ما سبق کے جملہ الذین یؤمنون بالغیب پر ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں جملوں میں تغایر ہوگا اور یا دونوں میں اتحاد ہوگا اگر دونوں میں تغایر ہے تو اس صورت کے اندر الذین یؤمنون بالغیب سے مراد وہ لوگ ہیں کہ جو کفر اور شرک سابق سے اعراض کر کے ایمان میں داخل ہوئے اور جملہ الذین یؤمنون بما انزل الیک سے وہ لوگ مراد ہوں گے کہ جو اپنے دین سابق سے منتقل ہو کر حضور کے دین پر ایمان لائے یعنی مؤمنین اہل کتاب جیسے عبد اللہ بن سلام وغیرہ کے ساتھی اور اس صورت میں یہ دونوں مستقل قسمیں ہوں گی اور دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر عطف ہوگا جیسا کہ عطف تباینین کا تقاضا ہوتا ہے اور دونوں متقین کے تحت اس طرح داخل ہوں گے جس طرح کہ دو خاص ایک عام کے تحت داخل ہوتے ہیں اور دونوں جملے المتقین کی صفت مقیدہ واقع ہوں گے اور اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت ہے متقیوں کے لئے ایسے متقین جو پہلے مشرک تھے اور پھر مومن ہوگئے اور ایسے متقی جو پہلے انبیاء سابقین پر ایمان رکھتے تھے اور پھر حضور پر ایمان لے آئے حاصل یہ کہ جملہ

عطف بالواو کی اور دوسرے شعر میں مثال ہے عطف بالفاء کی۔ اب رہی یہ بات کہ آیت کے اندر تغایر صلہ کس طرح پر موجود ہے۔

الجواب: بایں طور کہ مطلب الذین یؤمنون بالغیب سے بایں اعتبار کہ ایمان مراد ہے کہ جن کا عقل ہی اجمالی ادراک کر سکتی ہے اور چیزوں پر ایمان کو ذکر کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کا ذکر فرمایا جو کہ ایمان بالغیب کی تفصیل کرتی ہیں یعنی عبادات بدنیہ اور عبادات مالیہ اور اس جملہ الذین یؤمنون میں ایمان سے مراد ان چیزوں کا ایمان ہے کہ جن کو صرف حس کے ذریعہ جانا جا سکتا ہے عقل کے ذریعہ سے ادراک نہیں ہو سکتا۔ پہلے والے ایمان کی مثال وجود واجب کا ایمان اور اس کی توحید کا ایمان اور اللہ تعالیٰ کی صفات کے ازلی اور ابدی ہونے کا ایمان۔ اور دوسرے ایمان کی مثال کتب سابقہ کے کتاب اللہ ہونے کا ایمان لانا ہیں۔ جب صلات کے اعتبار سے تغایر ہے تو تغایر صلہ کا لحاظ رکھ کر عطف کر دیا گیا اس بات کو بتلانے کے واسطے کہ متقین دونوں قسم کے ایمان کو جامع ہیں۔ بعض لوگوں نے فرق اس طور پر بھی بیان کیا ہے کہ جن قضایا کی انسان تصدیق کرتا ہے ان کی تین قسمیں ہیں اول وہ قضایا جن کا موضوع اور محمول دونوں مدرک بالحس ہیں جیسے النار حارۃ والماء بارد کہ اس کے اندر موضوع اور محمول دونوں مدرک بالحس ہیں۔ دوم وہ قضایا کہ جن کے موضوع اور محمول دونوں ہی مدرک بالحس نہ ہوں بلکہ مدرک بالعقل ہوں جیسے اللہ واجب اور اللہ واحد اور صفات اللہ قدیمہ کہ ان میں موضوع اور محمول دونوں مدرک بالعقل ہیں۔ سوم وہ قضایا کہ جن کے موضوع تو مدرک بالحس ہیں لیکن ان کے محمول مدرک بالعقل ہیں یا اس کے برعکس ہیں جیسے محمد رسول اللہ، القرآن کلام اللہ، الکتب السابقۃ منزلۃ من اللہ کہ ان میں موضوع یعنی محمد اور قرآن اور کتب سابقہ تو مدرک بالحس ہیں لیکن محمولات مدرک بالعقل ہیں مدرک بالحس نہیں۔ اول قسم کے قضایا تو ایمان بالغیب کے تحت میں داخل نہیں کیونکہ غیب کی تو تعریف یہ ہے کہ وہ مدرک بالحس نہ ہوں اور یہ قضایا مدرک بالحس ہیں۔ اب باقی رہ گئیں اخیر کی دو قسمیں پس یؤمنون بالغیب سے پہلے والے قضایا پر ایمان لانا مراد ہے اور عبادات بدنیہ اور مالیہ اس کے مصداق ہیں اور یؤمنون بما انزل الیک سے قضایا ثانیہ پر ایمان لانا مراد ہے اور جب دونوں سے دو مختلف مفہوم مراد ہیں تو تغایر صلہ متحقق ہو گیا اور تغایر صلات کی وجہ سے عطف کر دیا گیا۔

اس پر پھر اعتراض پیدا ہوا کہ ہم مانتے ہیں کہ صلات متغایر ہیں مگر موصول کی ذات تو ایک ہی ہے پس موصول کو مکرر لانے کی ضرورت کیا تھی صرف صلہ کا عطف کر کے "ویؤمنون بما انزل الیک وما انزل من قبلک" فرما دیتے۔

جواب: موصول کو مکرر لایا گیا اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ ان دونوں کے صلات کی ذاتیں مختلف ہیں چنانچہ پہلے والے الذین کے صلہ میں یؤمنون کی ذات عقل ہے اور دوسرے الذین کے صلہ یؤمنون بما انزل کی ذات سماع ہے اگر مکرر نہ لاتے تو یہ متوہم ہوتا کہ دونوں کی ذات ایک ہے اور اگر دونوں عبارتوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی تو اس صورت کے اندر جملہ سابقہ عام ہو گا اور اس سے مراد وہ لوگ ہوں گے جو حضور کے دین پر ایمان لانے سے پہلے مشرک رہ چکے یا پہلے سے وہ کسی ملت سماویہ کے ماننے والے ہیں پس یہ عام ہو گا جمیع

مومنین اہل عرب اور تمام اہل کتاب کو اور دوسرا جملہ خاص ہوگا اور اس سے مراد مومنین اہل کتاب ہوں گے پس
ان کا ذکر جملہ سابقہ کے بعد ایسا ہی ہوگا جیسے کہ کسی خاص کو عام کے بعد ذکر کر دیتے ہیں مثلاً جبرئیل و میکائیل
کو خصوصاً ملائکہ کے بعد ذکر کر دیا جاتا ہے اب رہی یہ بات کہ مومنین اہل کتاب کا ذکر خصوصی طریقہ پر کیوں کیا گیا
جواب دو مقصدوں کے پیش نظر اول یہ کہ ان کی عظمت شان کو ظاہر کرنا مقصود ہے کیونکہ مومنین اہل
کتاب بہت ہی عظیم الشان لوگ ہیں اور عظیم الشان اس لئے ہیں کہ پہلے تو یہ اپنے پیغمبر کے دین پر اور اس پر نازل شدہ
کتابوں پر بالاستقلال اور بلا واسطہ ایمان لائے اور پھر حضور اور ان کی کتاب پر بالاصالت ایمان لائے بخلاف
دیگر مومنین کے کہ بالاصالت تو حضور پر ایمان لائے اور ان کے ضمن میں دوسری کتابوں پر بالتبع ایمان لائے اور
بالاصالت ایمان قوی ہے بمقابلہ بالتبع ایمان لانے کے لہذا اہل کتاب کا ایمان زیادہ قوی ہے بمقابلہ
دوسرے لوگوں کے ایمان کے لہذا مومنین اہل کتاب اشرف ہوئے بمقابلہ دوسرے مومنین کے مگر اس سے
یہ نہ سمجھیں کہ مومنین اہل کتاب ان صحابہ پر فائق ہوں گے جن کی فضیلت بصراحت حدیث سے ثابت
ہے اور وہ ابت کا جن کی سیادت پر اجماع ہے اس لئے کہ یہ ایک فضیلت جزئی ہے اور جزئی فضیلت
سے کلی فضیلت لازم نہیں آتی۔

تنبیہ: اس شرافت اور عظمت شان کو ظاہر کرنے کے لئے خاص طور سے اللہ
تعالیٰ نے ان کا تذکرہ فرمایا اور بما انزل من قبلک کو بما انزل الیک پر عطف کر کے کی
خصوصیت یعنی ایمان بالاصالت کی طرف اشارہ کر دیا گیا کیونکہ ایمان بالتبع تو
مقصود ہوتا تو بما انزل الیک کا ذکر ہی کافی تھا۔

دوسرا مقصد یہ ہے کہ مومنین اہل کتاب کے ہم جنسوں کو یعنی ان
لوگوں کو جو اپنے دین پر قائم تھے اور حضور پر ایمان نہیں
لاتے تھے ان کو حضور کے دین پر ایمان لانے کی طرف
راغب کرنا مقصود ہے اور ترغیب اس طور پر
ہوگی کہ محمد کے دین پر ایمان لانے کے بعد اس
عزت سے نوازے جاؤ گے جس عزت سے
مومنین اہل کتاب نوازے گئے۔
یعنی جس طرح ان کا خصوصی
طور پر تذکرہ کیا جاتا
ہے تمہارا بھی
خصوصی طور پر تذکرہ کیا جائے گا پس جب ان کو اہل کتاب سنیں گے تو حضور کے دین پر ایمان لانے کی طرف راغب ہوں گے!

والانزال نقل الشئ من الاعلی الی الاسفل وهو انما یلحق المعانی بتوسط لحوق الذوات الحاملة لها ولعل نزول الکتب الالهیة علی الرسل بان یتلقفه الملک من الله تعالی تلقفا روحانیا او یحفظه من اللوح المحفوظ فینزل به فیبلغه الی الرسل والمراد بما انزل الیک القرآن باسره والشریعة عن آخرها وانما عبر عنه بلفظ الماضی وان کان بعضه مترقبا تغلیبا للموجود علی ما لم یوجد او تنزیلا للمنتظر منزلة الواقع۔

ترجمہ:۔ اور انزال کے معنی ایک چیز کو اوپر سے نیچے کی طرف منتقل کرنے کے ہیں اور انتقال اعراض کو ان کی ذوات کے توسط سے لاحق ہوتا ہے جو ان کی حامل ہیں اور عجب نہیں کہ رسولوں پر کتب الٰہیہ کا نزول اس طرح ہوا ہو کہ پہلے اللہ تعالیٰ سے حضرت جبرئیل اس کو روحانی طریقہ پر حاصل کر لیتے ہوں یا لوح محفوظ سے یاد کر لیتے ہوں اور پھر آکر اسے رسولوں تک پہونچا دیتے ہوں اور ما انزل الیک سے مراد قرآن اور کامل شریعت مراد ہے اور انزال کو صیغہ ماضی سے تعبیر کیا گیا اگرچہ بعض حصہ اس وقت تک نازل نہیں ہوا تھا یہ تعبیر موجود حصہ کو غیر موجود پر غلبہ دینے اور منتظر نزول کو متحقق النزول کے درجے میں اتار لینے کی وجہ سے ہے۔

تفسیر:۔ اب یہاں سے دوسری بحث یعنی انزال کی تحقیق اور اس کی کیفیت ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ انزال کہتے ہیں کسی چیز کو اوپر سے نیچے کی طرف منتقل کرنا۔ انزال اور تنزیل میں فرق یہ ہے کہ انزال میں انتقال دفعۃً ہوتا ہے اور تنزیل میں تدریجاً۔ اب یہاں ایک اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ انزال کے اس معنی کے اعتبار سے قرآن کو منزل کہنا درست نہیں ہے اس لئے کہ قرآن نزول کے قابل نہیں۔ یا تو قرآن سے مراد کلام لفظی ہوگا یا کلام نفسی۔ اگر کلام نفسی مراد ہے تو اس کو کوئی انتقال بالکل نہیں ہو سکتا ہے نہ بالذات اور نہ بالتبع۔ بالذات تو اس لئے نہیں کہ وہ صفت ہے اور صفات بالذات منتقل نہیں ہوا کرتی ہیں اور بالتبع اس لئے نہیں کہ اس کلام نفسی کا موصوف ذات باری ہے اور چونکہ ذات باری میں انتقال نہیں ہوتا لہٰذا بالتبع صفات میں بھی انتقال نہیں ہوگا اور اگر کلام لفظی مراد ہے تو اس میں بھی انتقال نہیں ہو سکتا اس لئے کہ کلام لفظی ایک عرض ہے اور اعراض منتقل نہیں ہوا کرتے لہٰذا آپ قرآن کو منزل کس حیثیت سے کہتے ہیں۔

جواب:۔ ہم شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں یعنی ہم قرآن سے کلام لفظی مراد لیتے ہیں۔ رہا آپ کا یہ کہنا کہ کلام لفظی ایک عرض ہے اور اعراض میں انتقال نہیں ہوتا یہ علی الاطلاق تسلیم نہیں کیونکہ انتقال کی دو قسمیں ہیں ایک انتقال بالذات دوم انتقال بالتبع۔ اعراض میں انتقال بالذات تو نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ متحیز بالذات نہیں ہیں لیکن بالتبع انتقال ہو سکتا ہے جیسے کہ سواد ایک عرض ہے اور وہ بالتبع بواسطہ جسم اسود کے منتقل ہوتا ہے پس کلام لفظی اگرچہ بالذات منتقل نہیں ہوا لیکن بواسطہ اپنے حامل یعنی جبرئیل کے انتقال کے منتقل ہوا یعنی جبرئیل جو قرآن کو لے کر سدرۃ المنتہیٰ سے آسمان دنیا کی طرف

ونظیرہ قولہ تعالیٰ انا سمعنا کتابا انزل من بعد موسیٰ فان الجن لم یسمعوا جمیعہ ولم یکن الکتاب کلہ نازلا حینئذ وما انزل من قبلک سائر الکتب السابقۃ۔

ترجمہ: بہ اعتبار تعبیر صیغہ ماضی میں اس آیت کی نظیر اللہ تعالیٰ کا فرمان انا سمعنا کتابا انزل من بعد موسیٰ ہے اس لئے کہ جنوں نے نہ تو پورا قرآن سنا تھا اور نہ پورا کا پورا اس وقت تک نازل ہوا تھا

البتہ ما قد مضیٰ کے لئے ماضی کا صیغہ انزل استعمال کیا جائے گا اور جو مترقب النزول ہے اس کا حق یہ ہے کہ اس کے لئے مستقبل کا صیغہ ینزل استعمال کیا جائے مگر قرآن کے اندر سارے قرآن کے لئے ماضی ہی کا صیغہ استعمال کیا گیا۔ موجود النزول کو غیر موجود النزول پر غلبہ دیتے ہوئے۔ پس ماحصل جواب یہ ہے کہ اس آیت میں انزل کا استعمال بطور مجاز مرسل کے ہے یعنی جزء کے نام کا اطلاق کر دیا گیا کل کے اوپر۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جو حصہ مترقب النزول تھا اس کو متحقق النزول کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور پھر پورے کے واسطے ماضی کا صیغہ استعمال کر لیا گیا۔
اس جواب کی توضیح یہ ہے کہ جمیع قرآن کو خواہ متحقق النزول ہو خواہ مترقب النزول ایک شئ کے ساتھ تشبیہ دی گئی جو متحقق النزول ہے اور پھر اس تشبیہ کی جہت میں انزل ماضی کا صیغہ جو مشبہ بہ کا تھا استعمال کیا مشبہ کے لئے۔ ماحصل جواب یہ ہے کہ انزل کا استعمال یہاں پر بطور استعارہ تبعیہ کے ہے۔

تفسیر: یہاں سے شارح صاحب الذین یؤمنون بما انزل الیک کی نظیر میں قرآن پاک کی دوسری آیت پیش کرتے ہیں اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کے اس واقعہ کو بیان فرمایا ہے جو حضور ﷺ کو جنات کے ساتھ پیش آیا واقعہ یہ ہے کہ جب حضور ﷺ طائف سے مایوس ہو کر مکہ کی طرف واپس ہوتے تو راستہ کے اندر ایک مقام نخلہ میں حضور ﷺ قرآن مجید کی تلاوت فرما رہے تھے اتفاق سے آپ کی تلاوت کو جنوں نے سنا اور سننے کا ان پر اثر یہ ہوا کہ فوراً مشرف باسلام ہوگئے اور پھر ان جنات نے واپس ہو کر اپنی قوم کو اس واقعہ کی خبر دی جس کو قرآن پاک میں یوں نقل کیا ہے انا سمعنا کتابا انزل من بعد موسیٰ۔ یعنی ہم نے ایک کلام سنا ہے ایک ایسی کتاب کا جو حضرت موسیٰ کے بعد نازل کی گئی ہے۔ یہ آیت بما انزل الیک کی نظیر اس طور پر ہے کہ اس میں بھی سمعنا اور انزل یہ ماضی کے صیغے انہیں دو وجہوں کے ماتحت استعمال کئے گئے ہیں اور یہ دو وجہیں آیت کے اندر اس طور پر ثابت ہوں گی۔ کتاب سے جمیع قرآن مراد ہے اور سارے کتاب کے لئے جنات نے سمعنا ماضی کا صیغہ استعمال کیا حالانکہ جنوں نے سارے قرآن کو نہیں سنا تھا بلکہ بعض کو سنا تھا اور بعض کے سننے کا انتظار تھا پس سمعنا ماضی کے صیغہ کا استعمال دو وجہوں سے ہوا۔ اول مجاز مرسل۔ دوم استعارہ تبعیہ۔ مجاز مرسل تو اس طور پر کہ موجود اسماع کو غلبہ دیدیا گیا غیر موجود اسماع پر اور پھر بطور اطلاق نام الجزء علی الکل کے سارے کے لئے سمعنا ماضی کا صیغہ استعمال کیا گیا اور

تسہیل

والایمان بهما جملة فرض عین وبالاول دون الثانی تفصیلا من حیث متعبدون بتفاصیله فرض ولکن علی الکفایة لان وجوبه علی کل احد یوجب الحرج وفساد المعاش ۔

ترجمہ: بما انزل اور ما انزل من قبلک سے تمام کتب سابقہ اور قرآن اور کتب سابقہ پر اجمالاً ایمان لانا فرض عین ہے اور تفصیلاً ایمان لانا صرف قرآن پر اس حیثیت سے کہ ہم اس کے احکام تفصیلیہ کے مکلف ہیں فرض ہے مگر فرض کفایہ ہے۔ فرض عین نہیں اس لئے کہ ہر فرد پر ایمان تفصیلی کا وجوب تنگی اور فساد معاش کا سبب ہے ۔

اور بقیہ گذشتہ میں استعارہ تبعیہ اس طور پر کہ جمیع قرآن کو خواہ متحقق النزول ہو یا مترقب النزول تشبیہ دی گئی اس شی کے ساتھ جو متحقق النزول ہے اور پھر اس تشبیہ کے واسطے سے ماضی کا لفظ جو حقیقۃً مشبہ بہ کا ہے استعمال کر لیا مشبہ کے اندر لاوہ رابعہ یہ ہیں وہ قسم ہیں یا احتمال ہی بعد ہوں کے اندر ہی جاری ہوں گی تو گویا آیت اپنے دو جزوں کے اعتبار سے لف و نشر ما انزل الیک کی۔

تفسیر: اب یہاں سے تیسری بحث شروع کر رہے ہیں بحث کی تشریح سے پہلے دو باتیں بطور تمہید کے سمجھ لینا ضروری ہے اول بات یہ کہ کتب آسمانیہ پر ایمان رکھنے کی دو قسمیں ہیں اول ایمان اجمالی دوم ایمان تفصیلی۔ ایمان اجمالی یہ ہے کہ بغیر کسی حکم کی تشریح اور تفصیل کے پوری کتاب اور سب احکام کے مجموعہ کے حق اور منزل من اللہ ہونے کا اعتقاد رکھنا۔ اور ایمان تفصیلی یہ ہے کہ ہر ہر حکم کے منزل من اللہ اور حق ہونے کا تشریح اور تفصیل کے ساتھ یقین کرنا۔ دوسری بات یہ کہ فرض اس حکم کو کہتے ہیں جس کا لزوم و ثبوت دلیل قطعی سے ہو۔ فرض کی دو قسمیں ہیں فرض عین اور فرض کفایہ۔ فرض عین اس فرض کو کہتے ہیں جس کے وجوب ادا کا مخاطب ہر ہر فرد بذات خود ہو اس طور پر کہ ایک فرد کے ادا کر لینے سے دوسرے فرد کے ادا سے ساقط نہ ہو جیسے صلوٰۃ خمسہ۔ اور فرض کفایہ وہ فرض ہے جس کے وجوب ادا کا مخاطب فرد متعین نہ ہو بایں طور کہ جماعت یا قوم کے ایک فرد کے ادا کر لینے سے ساری جماعت سے ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے جیسے صلوٰۃ جنازہ۔

اب بحث کی تشریح سمجھئے۔ ماحصل بحث یہ ہے کہ کتب سابقہ اور قرآن مجید پر ایمان اجمالی رکھنا فرض عین ہے لیکن دونوں پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض عین تو نہیں ہاں قرآن مجید پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض کفایہ ہے قرآن اور کتب سابقہ پر ایمان اجمالی رکھنا فرض عین ہے اس لئے حق تعالیٰ نے الذین یؤمنون بما انزل الیک وما انزل من قبلک فرما کر اولئک هم المفلحون فرمایا یعنی فلاح کو ان مومنین کے اوپر منحصر کر دیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ ما انزل الیک اور ما انزل من قبلک پر ایمان رکھنے والے ہی فلاح یاب ہیں ان کے علاوہ کوئی فلاح یاب نہیں۔ اور ان دونوں مقاموں میں ایمان سے مراد ایمان اجمالی ہے پس جب اس ایمان اجمالی کو یہ درجہ حاصل ہوا کہ اس کے بغیر ان مفلحون کے

وبالآخرة هم يوقنون. اى يوقنون ايقانا زال معه ما كانوا عليه من ان الجنة لا يدخلها الا من كان هودا او نصارى وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة واختلافهم فى نعيم الجنة اهو من جنس نعيم الدنيا او غيره وفى دوامه وانقطاعه۔

ترجمہ: اور یہی آخرت پر صحیح یقین رکھتے ہیں کہ جس کے آنے کی وجہ سے وہ اعتقادات زائل ہو گئے جن پر پہلے سے جمے ہوئے تھے۔ مثلاً یہ کہ جنت میں صرف وہ شخص ہوگا جو یہودی ہو یا وہ شخص داخل ہوگا جو صرف نصرانی ہو اور مثلاً یہ کہ نار جہنم کو عذاب یہود کو صرف چند گنے چنے دنوں تک ہوگا اور مثلاً ان کا نعیم جنت کے سلسلے میں اختلاف کرنا کہ آیا وہ دنیا کی نعمتوں کے قبیل سے ہوگی یا اس کے علاوہ دوسری جنس سے ہونگی۔ نیز ان نعمتوں کی ہمیشگی اور انقطاع کے بارے میں اختلاف کرنا وغیرہ۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) جب کسی شمار میں نہیں آسکتا تو پھر ان دونوں پر ایمان لانا ہر ایک کے ذمہ فرض عین ہو گیا۔ رہا ایمان تفصیلی تو کتب سابقہ پر اس قسم کا ایمان رکھنا نہ تو فرض عین ہے اور نہ فرض کفایہ اس لئے کہ کتب سابقہ کے تفصیلی احکام اور تفصیلی خبروں کے ہم مکلف نہیں ہیں البتہ چونکہ قرآن پاک کے تفصیلی احکام کے ہم مکلف ہیں اس لئے قرآن مجید پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض ہے لیکن فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے۔

فرض عین اس لئے نہیں ہے کہ اگر فرض عین ہو جائے تو لوگ تنگی میں پڑ جائیں گے اور ان کے اسباب معیشت فاسد اور بیکار ہو کر رہ جائیں گے اور فاسد بایں طور ہوں گے کہ ایمان تفصیلی موقوف ہے علم تفصیلی پر پس جب قرآن کا ایمان تفصیلی ہر ایک کے ذمہ فرض عین ہوا تو لامحالہ اس کا علم تفصیلی حاصل کرنا بھی ہر ایک کے ذمہ فرض عین ہوا اور جب ہر شخص علم کے حاصل کرنے ہی میں لگ جائے گا تو پھر روزی کے اسباب کون پیدا کرے گا اور نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ دشواری میں مبتلا ہو جائیں گے اور ان کی معیشت بیکار ہو کر رہ جائے گی پس قرآن پاک پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض عین نہیں ہاں البتہ فرض کفایہ ہے یعنی قوم اور جماعت میں بعض افراد ایسے ہونے چاہئیں جو قرآن پر ایمان تفصیلی رکھتے ہوں اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون۔

ترجمہ: یعنی ہر ایک جماعت کے بعض افراد کو کوچ کرنا چاہئے تاکہ وہ تفقہ فی الدین حاصل کریں اور پھر واپس ہو کر اپنی قوم کو وعیدات سے ڈرائیں ہو سکتا ہے کہ ان کی قوم ڈر جائے اور گناہوں سے بچے۔ میں اسی طرف اشارہ ہے۔

تفسیر: یہ جملہ مومنین کی صفت بیان کرنے کے واسطے لایا گیا ہے اس جملہ کے متعلق قاضی صاحب

پانچ بحثیں ذکر کر رہے ہیں۔ اول بحث یہ ہے کہ جملہ میں ایقان بالآخرت کو منحصر کر دیا گیا ہے یہ حصر کیونکر صحیح ہو سکتا ہے تو گویا پہلی بحث ہے وہ بحث حصر کے متعلق اور دوسری بحث ثالثہ حصر کے متعلق ہے یعنی بالآخرت اور ہم کو معلوم ہونے کے جملہ میں جو حصر پیدا کیا گیا ہے اس حصر کا کیا فائدہ ہے اور تیسری بحث یقین کی حقیقت کی توضیح میں ہے اور چوتھی بحث لفظ آخرت کی تشریح میں اور پانچویں بحث لفظ یوقنون کے متعلق از روئے قرأت کے ہے یہ تو ترتیب ہے قاضی صاحب کے بیان کی لیکن ہم سب سے پہلے تیسری بحث یعنی یقین کی حقیقت کو ذکر کریں گے کیونکہ پہلی بحث کا سمجھنا موقوف ہے اس تیسری بحث پر۔

تیسری بحث کا حاصل یہ ہے کہ یقین مصدر ہے باب ضرب یضرب سے اور اس کی صرف صغیر یوں ہے یقن یقن یقناً امر و نہی بھی بیان کیا ہے کہ یقن اور ایقن اور استیقن اور تیقن سب ایک ہی معنی میں ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ یقین کے معنی کیا ہیں تو یقین کہتے ہیں اتقان العلم بنفی الشک والشبہۃ عنہ نظراً و استدلالاً یعنی شکوک اور شبہات کو دور کر کے دلائل اور ترتیب فکری کے ذریعہ سے علم کو پختہ کر لینا اور بعض حضرات نے یقین کی تعریف بایں طور کی ہے ھو العلم الذی لا یحتمل النقیض یعنی یقین وہ علم ہے جس میں جانب مخالف کا احتمال نہ ہو یہ دو تعریفیں ہیں ان دونوں تعریفوں کے اعتبار سے یقین کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے علم پر نہیں ہو سکتا اور خدا کو موقن نہیں کہا جا سکتا۔ پہلی تعریف کے اعتبار سے تو ظاہر ہے کیونکہ پہلی تعریف میں نظر اور استدلال کی قید ہے اور خدا کا علم ان دونوں سے منزہ ہے اور دوسری تعریف کے اعتبار سے موقن کو خدا کی صفت ذکر کرنے میں معنوی حیثیت سے اگرچہ کوئی حرج نہیں مگر چونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں اور اس کے اسماء توقیفیہ میں موقن کا اسم نہیں ہے اس لئے دوسری تعریف کے اعتبار سے بھی موقن کو اللہ تعالیٰ کی صفت بنا کر ذکر نہیں کیا جا سکتا ہے۔ قاضی صاحب نے یقین کی صرف پہلی تعریف ذکر کر کے دو تفریعیں کی ہیں اول تو یہ کہ اس تعریف میں نظر و استدلال کی قید ہے لہذا علم باری کو اس کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا۔ دوسری تفریع یہ ہے کہ انہیں قیدوں کی وجہ سے علوم بدیہیہ کو بھی یقین کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا کیونکہ علوم بدیہیہ بغیر نظر و استدلال کے حاصل ہوتے ہیں مگر قاضی کی یہ دوسری تفریع حکماء کے قول کے مخالف ہے نیز خود قاضی کے قول کے مخالف ہے حکماء کے قول کے مخالف تو اس لئے ہے کہ حکماء کہتے ہیں الضروریات من اجل الیقینیات واقوی یعنی علوم بدیہیہ یقینیات میں سب سے زیادہ قوی تر ہیں تو دیکھئے حکماء نے علوم بدیہیہ کو یقینیات میں شمار کیا ہے اور خود قاضی صاحب کے قول کے مخالف اس لئے ہے کہ سورۃ تکاثر کی تفسیر کے ذیل میں فرمایا ہے فان علم المشاهدة اعلی مراتب الیقین یعنی وہ علم جو مشاہدہ سے حاصل ہو مراتب یقین میں سب سے زیادہ اعلیٰ مرتبہ کا یقین ہے اور علم مشاہدہ علوم بدیہیہ میں سے ہے پس قاضی صاحب نے مشاہدہ کو اعلیٰ مرتبہ یقین قرار دے کر گویا بدیہیات کو یقینیات میں شامل کر لیا ہے لیکن اس تفریع اور انہی کی تفسیر کے باوجود قاضی صاحب یہ کہتے ہیں کہ علوم بدیہیہ کو یقین کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا۔ اس اعتراض کو شارحین نے نقل کر کے اس کا کوئی جواب نہیں دیا ملا کچھ جواب دیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ قاضی نے تفریع کی ہے یقین کی پہلی تعریف ذکر کر کے اور اس تعریف کے

اعتبار سے واقفیت علوم بدیہیہ یقین کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتے لازم رہا حکماء کا علوم بدیہیہ کو اجلی یقینیات
قرار دینا اور اسی طرح قاضی کا مشاہدہ کو اقوی مراتب یقین کہنا سو وہ دوسری تعریف کے اعتبار سے ہے پس
کوئی منافات نہیں منشاء وہم کے ظاہر ہونے کی وجہ سے جواب کو چھوڑ دیا ہے۔ تیسری بحث سمجھ لینے کے بعد یہ پہلی
بحث سمجھ لیجئے۔

اول بحث کا ماحصل یہ ہے کہ بالآخرۃ ہم یوقنون کی ترکیب ایسی ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایقان
بالآخرۃ کو ہم پر منحصر کیا گیا ہے اور ہم کا مرجع الذین یومنون بما انزل الیک الخ ہے اب اگر الذین یومنون بما انزل
الیک سے مومنین عرب مراد لئے جائیں تو اس وقت معنی حصر کے درست نہیں کیونکہ اس وقت مومنین عرب کے مقابلہ
میں مشرکین عرب ہوں گے اور مشرکین عرب کے مقابلہ میں مومنین عرب پر ایقان بالآخرۃ کو منحصر کرنا بالکل درست
ہے کیونکہ مشرکین عرب آخرت کے منکر تھے لیکن اگر الذین یومنون سے مومنین اہل کتاب مراد لئے جائیں جیسا کہ
قاضی صاحب نے اسی کو پیش نظر رکھا ہے اور یہی راجح بھی ہے تو اس وقت حصر پر اعتراض ہوگا اور اعتراض یہ
ہوگا کہ ایقان بالآخرت کو صرف مومنین اہل کتاب پر منحصر کرنا درست نہیں کیونکہ جس طرح مومنین اہل کتاب
آخرت پر یقین رکھتے تھے اسی طرح غیر مومنین اہل کتاب بھی آخرت پر یقین رکھتے تھے چنانچہ اہل کتاب کا یہ عقیدہ
تھا کہ مرنے کے بعد جسم کو زندہ ہونا ہے اور اسی جسم سمیت حساب و کتاب کے لئے جمع کیا جائے گا گویا بعث بعد
الموت اور حشر جسمانی دونوں پر یقین رکھتے تھے اور توریت و انجیل میں بھی لکھا ہوا تھا پس جب دیگر اہل
کتاب بھی آخرت پر یقین رکھتے تھے تو پھر مومنین اہل کتاب پر ایقان بالآخرت کو منحصر کیسے درست ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ ابھی تیسری بحث میں معلوم ہو چکا کہ یقین اس علم کو کہتے ہیں جو دلیل قاطع اور نظر و فکر کے ماتحت
حاصل ہوا ہو پس یہاں اسی یقین کو مومنین اہل کتاب پر منحصر کیا گیا ہے کہ جن کو دلائل قاطعہ سے حاصل ہوا اور
جس یقین سے وہ اعتقادات زائل ہو گئے جن کی بنیاد محض توہم اور تخمین پر تھی مثلاً داخلین جنت کے بارے
میں یہود و نصاریٰ کا یہ کہنا کہ لن یدخل الجنۃ الا من کان ہودا او نصاریٰ یا اسی طرح یہود کا جہنم میں
بارے میں یہ عقیدہ قائم کرنا کہ ہرگز نہ چھوئے گی آگ ہمیں یہود کو صرف گوسالہ پرستی کی مقدار یعنی چالیس دن یا دوسرے
قول کے مطابق صرف ایک ہفتہ رہنا پڑے گا یا اسی طرح نعیم جنت کے بارے میں ان کا باہمی اختلاف چنانچہ بعض
کہتے تھے کہ جنت کی نعمتیں نعیم دنیا کی جنس سے ہوں گی یعنی جس طرح ہم دنیا کے اندر حسی طور پر کھانے اور
پینے کی چیزوں سے لذت اندوز ہوتے ہیں یا اولاد اپنی عورتوں سے اپنی مشغولیتوں کو پورا کرتے ہیں اسی طرح حسی طور
پر جنت میں بھی حاصل ہوں گی تو گویا یہ لوگ تلذذ جسمانی کے قائل تھے دوسرے لوگ یہ کہتے تھے کہ تلذذ
روحانی ہوگا یعنی روحانی طور پر خوشبودار ہوائیں اور خوش کن آوازیں اور تسلی سرور و فرحت حاصل
ہوگی اور دلیل یہ دیتے تھے کہ دنیا میں کھانا اور پینا اور جماع کرنا تاکہ اجسام کی تولید و تناسل کے لئے تھا تاکہ
نوع انسانی باقی رہے اور آخرت میں بقائے نوع انسانی کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ وہاں تو حیات ابدی حاصل
ہے بعد ازاں وہاں پر حسی طور پر کھانے پینے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے پس تلذذ روحانی کا ہوگا اسی طرح

وفی تقدیم الصلة وبناء یوقنون علی ھم تعریض بمن عداھم من اھل الکتاب بان اعتقادھم فی امر الآخرة غیر مطابق ولا صادر عن ایقان والیقین اتقان العلم بنفی الشک والشبھة عنہ نظرا واستدلالا ولذلک لا یوصف بہ علم الباری تعالٰی ولا العلوم الضروریة

ترجمہ: اور بالآخرۃ کو مقدم کرنے اور فعل یوقنون کی ہم ضمیر پر بنیاد رکھنے میں دیگر اہل کتاب کے ساتھ تعریض کرنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ آخرت کے معاملے میں دیگر اہل کتاب کا یقین نہ تو مطابق للواقع ہے اور نہ ہی یقین سے صادر ہوا ہے اور یقین کہتے ہیں شک و شبہ کو دور کرکے نظر و استدلال کے ذریعہ علم کو پختہ کرنا۔ اسی وجہ سے علم باری اور علوم بدیہیہ یقین کے ساتھ متصف نہیں ہوتے۔

اہل کتاب گذشتہ میں اس بارے میں اختلاف تھا کہ آیا نعیم جنت ہمیشہ باقی رہیں گی یا ختم ہو جائیں گی بعض اول کے قائل تھے اور بعض ثانی کے اور یہ سب اعتقادات بغیر کسی دلیل کے محض اندازہ اور تخمین پر مبنی تھے جیسا کہ قرآن مجید میں فرمایا قل ھاتوا برھانکم ان کنتم صادقین بس بالآخرۃ ھم یوقنون میں یا اس یقین کو متحقق کیا گیا ہے جس سے یہ اس قسم کے سب اعتقادات زائل ہو جائیں یا اس قسم کا یقین صرف مومنین اہل کتاب کو ہی حاصل تھا کیونکہ دیگر اہل کتاب ان اعتقادات باطلہ پر قائم تھے اور جب مومنین اہل کتاب ہی کے اندر یہ یقین پایا جاتا تھا تو یہ ایقان بالآخرت کا حصر کرنا صحیح ہوگا۔ بس بالآخرۃ ھم یوقنون کا ترجمہ یہ ہوگا کہ مومنین اہل کتاب ہی آخرت کے بارے میں علم استدلالی رکھتے تھے۔

اس بحث کے سمجھ لینے کے بعد ایک بات یہ سمجھ لیجئے کہ مؤلف کی عبارت واختلافھم فی نعیم الجنة کے اندر عطف کے اعتبار سے دو احتمال ہیں اول یہ کہ اختلافھم کا معطوف علیہ لفظ اہل کا قرار دیا جائے دوم یہ کہ اس کا معطوف علیہ ان الجنة کو قرار دیا جائے جو مدخول ہے لفظ ان کا پہلی صورت کے اندر اختلافھم مرفوع ہوگا فاعلیت کی بنا پر کیونکہ جس طرح اس کا معطوف علیہ لفظ اہل فاعل ہے زوال کا اسی طرح معطوف یعنی لفظ اختلافھم بھی فاعل ہوگا لفظ زوال کا اور اس صورت میں ترجمہ ہوگا ایسا یقین کہ جس سے زائل ہو جائیں وہ اعتقادات کہ جن کے اوپر یہ تھے اور نیز زائل ہو جائے ان کا وہ اختلاف جو نعیم جنت کے بارے میں تھا اور دوسری صورت کے اندر لفظ اختلافھم مجرور ہوگا کیونکہ اس کا معطوف علیہ من بیانیہ کا مجرور ہے اور اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ ایسا یقین جس کی وجہ سے زائل ہو جائیں ان کے وہ اعتقادات جن کے اوپر یہ تھے۔ اب معلوم ہوا کہ اختلافھم فی نعیم الجنة سے ان اعتقادات کو بیان کر رہا ہے نظم کلام کے اعتبار سے دوسری ترکیب راجح ہے کیونکہ اس ترکیب کی وجہ سے اختلافھم بھی اعتقادات میں داخل ہو جاتا ہے۔

والآخرة تانيث الآخر صفة الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الآخرة فغلبت كالدنيا

ترجمہ: اور آخرت آخر کا مؤنث ہے اور اس کا موصوف الدار ہے جو پوشیدہ ہے اور اس کی تقدیر پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دوسری جگہ پر تلک الدار الآخرۃ فرمایا ہے جس میں الدار آخرت کا موصوف مذکور ہے۔ پھر غلبۃً آخرۃ کا اطلاق عالم غیب پر ہونے لگا جیسا کہ دنیا غلبۃً اس عالم کے لئے مستعمل ہے۔

بالقیوم گذشتہ: وہ حقیقت آخرت کے خلاف ایمان نہیں رکھتے جیسا کہ اس میں تعریض ہو گئی ہو گیا اہل کتاب پر ایسا طور کہ دیگر اہل کتاب کا ایمان حقیقت آخرت پر نہیں کیونکہ خلاف حقیقت آخرت ہے اور جب اعتقاد حقیقت آخرت مردہ ہے تو گویا اعتقاد مطابق للواقع نہ ہوا اور اس طریقہ پر اس بات کی تعریض ہو گئی کہ دیگر اہل کتاب کا اعتقاد آخرت کے سلسلہ میں غیر مطابق للواقع ہے۔ انہم کی تقدیم سے جو تعریض حاصل ہوئی ہے اس کی تشریح یوں ہے کہ ہم یوقنون کا فاعل معنوی ہے اور یوقنون کا مسند الیہ ہے لیکن جب ہم کو یوقنون پر مقدم کر دیا گیا تو اس تقدیم سے قصر صفت علی الموصوف کا فائدہ حاصل ہوا یعنی وصف ایقان منحصر ہو گیا مومنین کے اندر پس اس حصر کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہم یوقنون کا ترجمہ یہ ہوگا کہ یقین تو صرف مومنین اہل کتاب ہی رکھتے ہیں لہذا اس سے تعریض ہو گئی اس بات کی کہ دیگر اہل کتاب کا جو اعتقاد تھا وہ یقین سے عاری تھا اور واقعہ بھی یہی ہے کیونکہ یقین تو اس اعتقاد جازم کو کہتے ہیں جو دلیل سے حاصل ہو اور اہل کتاب کا جو اعتقاد تھا وہ محض تخمین اور توہم پر مبنی تھا کسی دلیل اور برہان قاطع کے ماتحت نہیں تھا۔

حاصل یہ کہ ان دونوں تقدیموں سے دو تعریضیں کرنا پیش نظر ہے بالآخرۃ کی تعریض کو قاضی نے وہاں اعتقادہم فی امر الآخرۃ غیر مطابق سے بیان کیا ہے اور دوسری تعریض کو ولا صادر عن ایقان سے بیان کیا ہے اور ان دونوں جملوں سے پہلے جو تعریض بمن عداہم من اہل الکتاب فرمایا وہ محض تمہید کے طور پر ہے۔

تفسیر: یہاں سے چوتھی بحث لفظ آخرت کے بارے میں ذکر کی ہے۔ اس بحث میں جانے سے پہلے ایک بات سمجھ لیجئے وہ یہ کہ غلبہ کی تعریف علامہ رضی نے اس طور پر کی ہے۔ تخصیص اللفظ ببعض ما وضع له یعنی لفظ کو اس کے موضوع لہ کے بعض افراد کے ساتھ خاص کر دینا اور یہ تخصیص اس طور پر ہو گی کہ جب کوئی قرینہ اس بعض ما وضع له کے خلاف موجود نہ ہو تو لفظ سے وہی بعض ما وضع له مراد ہو گا۔ اور یہ غلبہ اسماء میں بھی ہوتا ہے اور صفات میں بھی اور معانی مصدریہ میں بھی ہوتا ہے اسماء میں اس کی مثال لفظ البیت ہے کہ وضع کیا گیا ہے کل مکان بیتوتہ کے لئے یعنی ہر وہ مکان کہ جس کے اندر رات گذاری جائے اور یہ موضوع لہ عام ہے خواہ وہ بیت اللہ ہو یا دوسرا

کی ذات کے لانے کی جگہ ہو لیکن پھر غلبۃً استعمال ہونے لگا بیت اللہ اور کعبہ کے اندر یہاں غور کرو اگر بغیر قرینہ
خلاف کے لفظ البیت استعمال ہو تو اس سے کعبہ ہی مراد ہوگا جیسے کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے واذ جعلنا البیت
مثابۃ للناس وامنا تو دیکھئے یہاں پر البیت سے کعبہ ہی مراد ہے اور غلبہ فی الصفات کی مثال لفظ الرحمٰن ہے
جو کہ وضع کیا گیا ہے کلی مبالغ فی الرحمۃ کے لئے یعنی ہر وہ شخص جو انتہائی رحم کرنے والا ہو اور یہ مفہوم عام ہے خداوند
تعالیٰ اور اس کے ماسوا دونوں کو جتنے بھی رحم کرنے والے ہیں لیکن پھر خاص ہو گیا ذات باری کے لئے جیسے کہ الرحمٰن
علم القرآن کہ یہاں پر رحمٰن سے مراد ذات باری ہے یہ بات یاد رہے کہ صفت غلبہ کی وجہ سے معنی وصفی سے خارج
نہیں ہوگا یعنی یہ نہیں ہوگا کہ معنی وصفی سے خارج ہو کر اسم بن جائے یہاں اتنا ضرور ہوگا کہ وصف کلی سے خارج
ہو جائے یعنی کل یا شیئ کے لئے ہو اس کا اطلاق نہیں ہوگا اور غلبہ فی الافعال کی مثال لفظ خوض ہے کہ یہ وضع کیا
گیا ہے الشروع فی الفعل کے لئے یعنی کسی کام کو شروع کرنا اب وہ فعل خواہ افعال حق میں سے ہو یا افعال باطلہ
میں سے پھر غلبۃً استعمال ہونے لگا الشروع فی الباطل کے لئے جیسے کہ کلام پاک میں ارشاد ہے وکنا نخوض مع الخائضین
یعنی ہم باطل کاموں میں گھس جاتے تھے گھسنے والوں کے ساتھ تو دیکھئے یہاں پر لفظ خوض شروع فی الباطل کے لئے
استعمال ہوا ہے اب بحث کو لیجئے بحث کا ماحصل یہ ہے کہ آخرت مؤنث ہے آخر کا جو آتا ہے کا اور یہ اسم فاعل ہے آخر
یا آخَر سے جو معنی میں تاخر یا آخر کے ہے لیکن آخر کے معنی ہیں متاخر کے یعنی بعد میں آنے والی چیز آخر اور آخر
میں لفظی فرق یہ ہے کہ آخر اسم فاعل کا صیغہ ہے اور آخر اسم تفضیل کا اور معنوی فرق یہ ہے کہ آخر معنی میں ہمیشہ اول
آخر کے تابع ہے اور لفظ اول کی نقیض ہے اور آخر معنی میں غیر کے تابع ہے چونکہ لفظ آخرت صفت کا صیغہ ہے اور ہر
صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے لہذا لفظ آخرت کا بھی موصوف مقدر ماننا پڑے گا اور ہر صفت کیلئے
موصوف اس لئے مقدر مانا جاتا ہے کہ صفت نام ہے اہل نحو کے یہاں ما دل علی ذات مبهمۃ متصفۃ
ببعض صفاتها کا یعنی وہ لفظ جو دلالت کرے ذات مبہم متصف ببعض صفاتہا پر پس جب صفت دلالت کرتی
ہے ذات پر تو پھر ذات کا مقدر ماننا ضروری ہوگا اور ذات ہی موصوف ہوتا ہے لہذا موصوف کو مقدر ماننا
ضروری ہے اب رہی یہ بات کہ اس صورت میں لفظ آخرت کا موصوف کیا مقدر مانا جائے تو اس کے بارے میں دو احتمال
ہیں ایک یہ کہ لفظ النشاۃ مقدر مانا جائے جس کے معنی ہیں اٹھانا اور پیدا کرنا دوم یہ کہ لفظ الدار مقدر مانا جائے
اور چونکہ الدار مؤنث معنوی ہے بدلیل دُوَیرۃ اس لئے آخر کو مؤنث بنا لیا گیا پہلی تقدیر کی دلیل قرآن پاک کی آیت ثم
ینشئ النشاۃ الاخرۃ اور دوسری تقدیر کی دلیل تلک الدار الآخرۃ ہے یہاں لفظ آخرت آخر کا مؤنث ہے اور صفت
تھا اور لفظ آخرت وضع کیا گیا ہے ہر متاخر کے لئے خواہ وہ آخرت ہو یا کوئی اور چیز ہو پھر غلبۃً استعمال ہونے لگا دار
آخرت کے لئے یعنی اس عالم کے لئے جو عالم برزخ کے بعد ہم لوگوں کو پیش آئے گا اور اس کو آخرت اس لئے کہتے ہیں
کہ وہ متاخر ہے عالم دنیا سے پس لفظ آخرت مطلق بولا جائے اور قرینہ خلاف موجود نہ ہو تو آخرت سے مراد عالم آخرت
ہوگا تو گویا آخرت کے اندر غلبہ فی الصفات ہے یعنی دنیا اصل وضع کے اعتبار سے مؤنث اسم تفضیل کا صیغہ ہے جو
معنی کے اعتبار سے قریب تر یا ہر نچلی چیز کے ہے مگر یہ مشتق ہے دنو سے تو قریب تر کے معنی میں ہوگا جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان

مضموم ہوتا ہے مگر اس کے پڑوس کے ضمہ کو عمدہ رنگ کے واؤ ضمہ کے تابع متعلم بحر کرنے کی حکم دیدیا جاتا ہے جو ثانی ضمہ کا ہوتا ہے
یعنی واؤ کو ہمزہ سے بدل دیا جاتا ہے جس طرح کہ سلطنت کے اندر واؤ کو ضمہ پایا اس لئے کہ سو دیکھتے ہیں یا کے پڑوس
عیسیٰ نام پر کسرہ ہے اداس کا ابدال سلطنت کے نزدیک بحکم نصب الجوار بہت ہیں جیسے کے بعد اب سمجھئے کہ یوتنون
کے اندر دو قراءتیں ہیں ایک قراءت واؤ کو باقی رکھنے کے ساتھ تو ہے اور دوسری قراءت یہ ہے کہ واؤ کو ہمزہ سے اصطلاح
مکہ جوڑنے کے قاعدہ کے مطابق بدل کر یؤتنون پڑھا جائے اور اس کی نظیر جہاں پر حکم واؤ کی وجہ سے واؤ کو ہمزہ سے
بدلا گیا ہے جریر کا یہ شعر ہے حب المؤقدان الیّ مؤسیٰ : وجعدۃ اذا اضاءھما الوقود ، تعبیر شعر کے دونوں لفظ
میں ہے اول مؤقدان دوسرا مؤسی پڑھا گیا ہے شعر کے اندر لفظ تحبّث کا لام جواب قسم کا ہے اور تحبث باب کرم سے
ہے اصل اس کی تحبُبُ ہے دو حرف ایک جنس کے جمع ہوتے اس وجہ سے اول کو ثانی میں ادغام کر دیا اب ادغام
کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ با کے ضمہ کو نقل کر کے ما قبل کو دیدیا جائے اور ما قبل کی حرکت کو ساقط کر دیا جائے اس صورت
میں تحبّ ہو گا اور دوسری صورت یہ ہے کہ با کی حرکت .... کو ساقط کر دیا جائے اور نقل نہ کیا جائے اس صورت
میں تحبّ ہو گا انہیں دو وجہوں کی بنا پر لحب میں دو قراءتیں آتی ہیں بضم الحاء و فتحہا حبّ کے معنی ہیں محبوب ہوا۔
نحوی اعتبار سے لحب کی ترکیب پر ایک اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ لحب جواب قسم ہے جو کہ اس کی اصل ہے
واللہ لحب اور قاعدہ یہ ہے کہ جب ماضی مثبت جواب قسم واقع ہو تو اس پر لام تاکید اور حرف قد کا داخل کرنا
ضروری ہے جیسے واللہ لقد قام زید پس لحب شعر کے اندر بھی جواب قسم ہے اور ماضی مثبت ہے لیکن اس کے باوجود
اس سے پہلے قد ذکر نہیں کیا گیا اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ یہاں پر لحب اگرچہ ماضی ہے مگر اس کو فعل مدح کے منزلہ
میں اتار لیا گیا اور جس طرح فعل مدح کے شروع میں قد کا لانا ضروری نہیں اسی طرح اس شعر میں بھی تحبث سے پہلے
قد لانا ضروری نہیں سمجھا گیا فعل مدح کی مثال واللہ لنعم الرجل زید اس صورت میں تحبث بالضم کے معنی میں
ہوگا دوسرا جواب یہ ہے کہ قد کو ضرورت شعری کی بنا پر حذف کر دیا گیا اس جواب کو شارحین نے پسند کیا ہے لیکن
بے ترکیب بھی یہی راۓ پسندیدہ ہے کیونکہ قرآن پاک میں بھی قد کو بغیر ضرورت کے حذف کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے۔
لئن کان قمیصہ قد من قبل فصدقت کہ اصل میں فقد صدقت تھا لفظ قد کو حذف کر دیا گیا پس جب بغیر ضرورت کے لفظ
قد کو حذف کرنا جائز ہے تو ضرورت کی بنا پر تو حذف کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا اور ضرورت بھی ضرورت شعری ہو تو لئن
تیسیبہ ہو تو اسم فاعل کا اندر ہو تو اسم فاعل ہے مصدر ایقاد کا جواب افعال سے ہے اور ایقاد سے مراد ہے ایقاد نار کی
یعنی ضیافت الاندیر ائی کے لئے آگ جلانا ایقاد نار بمعنی کرتا ہے سخاوت اور کرم سے اور کنایہ کہتے ہیں ملزوم بول کر لازم مراد لینا
یا لازم بول کر ملزوم مراد لینا پس یہاں ایقاد نار ملزوم ہے اور اس کے لئے سخاوت و کرم بالواسطہ لازم ہے اور واسطہ اس
طور پر ہے کہ جو شخص آگ زیادہ جلائے گا اس کے یہاں کھانا زیادہ پکے گا اور جس کے یہاں کھانا زیادہ پکے گا اس کے یہاں
کھانے والے زیادہ ہوں گے اور کھانے والے اس کے یہاں زیادہ ہوتے ہیں جو مہمان نواز زیادہ ہوتا ہے اور مہمان نواز وہی
ہوتا ہے جو کریم اور سخی زیادہ ہو پس ایقاد نار کے لئے کرم اور سخاوت چند واسطوں سے لازم ہوگی تو گویا ملزوم بول کر لازم
مراد لیا گیا ترکیب کے اعتبار سے موقدان تحبث کا فاعل ہے اور الیٰ تحبث کا صلہ ہے یاۓ متکلم سے مراد ہے ـــ